في منهج الفطرة

جدلية الحرف العربي

وفيزيائية الفكر والمادة

محمد عنبر

دار الفكر
دمشق - سورية

Bibliotheca Alexandrina
0090850

بسم الله الرحمن الرحيم

جدلية الحرف العربي

وفيزيائية الفكر والمادة

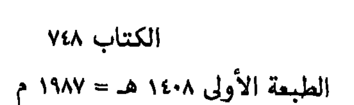
في منهج الفطرة

جدلية الحرف العربي

وفيزيائية الفكر والمادة

محمد عنبر

دار الفكر
دمشق - سورية



الكتاب ٧٤٨

الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ = ١٩٨٧ م

جميع الحقوق محفوظة

يمنع طبع هذا الكتاب أو جزء منه بكل طرق الطبع والتصوير ، كما يمنع الاقتباس منه ، والترجمة إلى لغة أخرى ، إلا بإذن خطي من **دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر بدمشق**

سورية - دمشق - شارع سعد الله الجابري - ص.ب (٩٦٢) - برقياً . فكر
س . ت ٢٧٥٤ هاتف ٢١١٠٤١ ، ٢١١١٦٦ - تلكس FKR 411745 Sy

الصف التصويري : دار الفكر بدمشق

بين يدى المقدمة :

ليس من شأن مَنْ حاول عَمَلَ شيءٍ أن يَقْدُرَه ، ينقصُ منه ، أو يزيد عليه . إنه شأن الآخرين .

فهم الذين يضعون الموازين القِسْط يصلحون في المحاولة ولا يفسدون . فخيرٌ للزبد أن يذهب بالنقد جُفاءً وخيرٌ للناس أن يمكث في أيديهم ما ينفعهم .

و ﴿ ويلٌ للمطففين الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون . وإذا كالوهم أو وزنوهم يُخسرون ﴾ .

المقدمة

امتازت الإنسانية من غيرها بـالإعراب المبين . ولعلهـا فيما امتـازت بـه ؛ كالبحر يمطره السماء ، وماله فضل عليه لأنه من مـائـه . فبحر الألفـاظ في حرف الإنسـانيـة من مطر الجماد والنبات والحيوان بما أسلفت في الأيام الخالية . عجمها الإنسـان فـاستوت لـه على سوقهـا لغة معربة مبينة .

ولعل من أفضل السبل لمعرفـة تـاريخ الحرف مـا يـؤرخ بـه الحرف نفسـه **فسِرٌّ كل شيء كامن فيه .**

وما نعرفه عن الألفاظ أنها هذا البيان الذي في لساننـا وبين أيـدينـا . والبحث عنهـا في غيرها نقل للتجربة من واقعها الحي إلى الفكر البحت وفصل للعملي عن النظري .

ونأتي الأمور من أبوابها حين نبحث عن الشيء في الشيء ذاته .

وإذا كان التنقيب عن الأصول الأولى لِلُّغـات في المغـارات ، والكهـوف ، والحجـارة ، والطين ، والتماثيل ، وما إلى ذلك ؛ باباً يؤدي إلى تعرفهـا ، فـإن التنقيب فيما بين أيـدينـا من ألفاظ ، وإن كان شاقا ومضنياً ، طريق أخرى إلى تلك الأصول .

إن الأبحـاث في المـاضي لم تسر على هـدى من حركـة واحـدة تشمل اللفـظ والوجـود من حوله معا .

وإذا كانت حركة الجدل الواحدة في الوجود واللفظ هي المختارة لدراسة اللغة على هداها وإرشادها ، فما ذاك إلاَّ لأن التجربة قادت إلى هذه الدراسة وأرشدت إليها .

ولم تكن النتائج الأولى للتجربة مشجعة ، بل كانت على عكس ذلك تبعث على اليأس ، وتجعل من المتعذر الوقوف على صلـة واضحـة بين حركـة الجـدل في الوجود وحركـة الجـدل في الألفاظ ..

فضلا عن قيام جدلية واحدة تحكم الحركتين معا ، وتوحد بينهما في حركة واحدة .

وفي كل مرة تعاد فيهـا التجربـة كانت تظهر عقبـات جـديـدة لا سبيل إلى تجـاوزهـا ، وليس لها من تفسير إلا أنها جاءت عن القوم على مثل ما جاءت عليه ، وليس في ردّها خيار .

ويرى المرء نفسه فيما تكشف عنه العقبات أمام ظواهر متحولة ، متبدلة ، لا تقرّ على قرار ، فهي تجمع بين الفصول الأربعة في لفظ واحد ، حارّها وباردها ومعتدلها ، وبين بين ، جارية في اليمين جريها في الشمال ، مستعلية ، مستَفِلة ، كجواد امرئ القيس : مكرٍّ ، مفرٍّ ، مقبل ، مدبر ، معاً - لا يكبح لها جماح ، ولا تلين لها قناة ، لا نيأس منها كل اليأس ، ولا نطمع فيها كل الطمع ، فنحن بين اليأس والرجاء دائما .

وتكررت المعاناة ، وتبين أن من أصعب العقبات ما تحمله الألفاظ في أذهاننا من معانٍ بعينها ، مقيدة بها ، لا تخرج عنها ، فهي سجينة فيها . فإذا أردنا أن نتعرف صلتها بالصور الأخرى التي في المعجمات ، أو التي استعملها غيرنا في كل زمان ومكان ، حالت هذه المعاني القائمة في أذهاننا دون إمكان التعرف عليها ، وتقطعت بنا سبل الوصول إليها .

وإذا وقفنا في المعجمات على الأصل في معنى اللفظ فسرعان ما نهمله ، وتعود الصور المألوفة للألفاظ إلى حجبه من جديد ، والحلول مكانه . والإنسان كما يقول ابن خلدون : ابن عاداته ومألوفه .. فنعود إلى التجربة من جديد .

وأول خطوة على طريق الوصول إلى المعنى الأصل أو الوجهة الأصل أن نخرج مما اعتدنا عليه وألفناه من معاني الألفاظ إلى أبسط حركاتها في أيامها الأولى .

والمعنى الأصل ليس بالمعنى الأصل في الحقيقة ، فاللفظ قام قبل أن يتواضع أهل الحرف على معنىً بعينه رأوا أنه الأصل في كل ما قام عليه من استعمالات ..

لقد جاءت بعض الإشارات التي ترشد إليه في تاج العروس ، ولسان العرب ، وأمثالها ، وخير ما جاء ما كان من مثل قولهم : إن تركيب (رفأ) يدل على موافقة و سكون أو ملاءمة ، أو يتجه إلى هذه المعاني[1] . وهذا يدل على أن اتجاه اللفظ كان قائما في حسّ القوم كقيام الشاقول بين مركز الثقل في الشيء ومركز الأرض ، فهو موجود منذ كان الوجود وقبل أن يقوم (شاقول) البناء ، وشاقول اللفظ أو الإحساس بالاتجاه كان قائما في حسّ القوم قبل قيام اللفظ على صورته التي نراه عليها ..

والناس يسمّون هذا الشاقول الإمام ، فهو إمامهم فيما يشيدون ويرفعون من قواعد كما كان الإمام في ضمير القوم يرشدهم ويهديهم في نطقهم سواء السبيل .

---

(١) تاج العروس ، مادة رفأ .

فهو إمامهم في تعبيرهم كما كان إمام الجماد والنبات والحيوان قبلهم ، وهو سبيلهم إلى التقائهم المقبل في حرف ذي وجهة واحدة ، فإذا أردت أن تبحث عن الأصل في لفظ ما فابحث عن الوجهة فيه ؛ فهي - كما أثبتت التجارب - واحدة في كل ألفاظ القوم ، ويجب أن تكون واحدة في كل الألفاظ الأصيلة من كل اللغات لأن الوجهة الأولى واحدة .

إن (الإمام) يجب أن يقوم في كل لفظ كما هو قائم في كل مادة . وحين يعود إلى مكانه من حسّ الكائن ستبدأ خطوات اللقاء الجديدة . والناس في حركاتهم وسكناتهم يهتدون به ، ويصدرون عنه ، وإذا وعوه في حرفهم سلكوا سبيلا إلى تلاقيهم لا ترى فيها عوجا ولا أمتا ، والذين يبحثون في أصل اللغات عليهم أن يبحثوا عنه أولاً ليقرّبوا مسافة الخلف بين الأحرف الإنسانية بوضعها في مسار واحد إلى غاية واحدة في اتجاه حروفها . فهو لا يختلف من لغة إلى أخرى في الألفاظ الأولى الأصيلة وهو الإمام للحسّ الأول الذي يرسم للكائن معالم وحدته .

وإذا تغايرت الأحرف بين لغة وأخرى ، فإن نظامها يجب أن يكون واحداً وخاضعاً للإمام ، ولا يمكن أن يكون غير ذلك إلا إذا أمكن خروج شيء عن حكمه وسلطانه في المادة نفسها ، وضمن حدود من نظام قصوري واحد[1] .

إن (الردّ) من المنع ، وإن (الدرّ) من العطاء . وقد يكون الامتناع والعطاء في لغة أخرى بحرفين آخرين أو أكثر غير الدال والراء ، ولكن الشيء الذي يتحتم أن يكون هو نظام التعاقب الواحد ، فيجب أن يكون الحرف المشابه للدال هو الأول في صيغة العطاء ، وهو الآخر في صيغة المنع ، ولا يمكن أن يكون غير ذلك ؛ لأن طبيعة تركيب الصيغة تقتضي ذلك ، وهي واحدة في اتجاهها وإن قامت حروفٌ مقام حروف في الصيغ ؛ فليس مشروطا في اللغات الأولى والألفاظ الأولى وحدة الحروف بل المشروط وحدة الاتجاه ، وما الحروف إلا الثوب الذي ترتديه الوجهة التي تبقى واحدة وإن تنوعت أثوابها . وحين تدرس الأصول الأولى في اللغات على الإمام الواحد تتجه إلى التلاقي تحت لوائه عن علم ودراية إضافة إلى التقائها فيه حسّاً وغريزة .

لقد خرجت اللغات من أصولها إلى هيئات وصور أخرى ، وليس في الوسع أن نتعرف على تلك الأصول إلاّ باصطناع منطق الجدل ، في الثنائي كثيراً وفي الثلاثي قليلاً ؛ فحركة

---

(١) لقد ظهر في بحث الحرف والحركة أو المتحرك حين تتفاضل الحركة فيه أو تتكامل ؛ قيام حالٍ لا تجري عليها قوانين الحركة النيوتونية إلا في نظام قصوري محدد ومجال ضيق .

الجدل في الثنائيات أوضح وأجلى منها في الثلاثيات ، فالثنائي هو الأصل في العربية ، والخلية الأولى موطن التشابه الأول بين الأحياء ، أما الثلاثي فكأنه يؤرخ وجه الإنسانية فيها ، فالألفاظ الثلاثية تعبر عن السمة الإنسانية السوية التي جاءت في أحسن تقويم ، والثلاثي قائم على وجهة الثنائي الأصل ، لم يخرج عليها ، وقد اعتبره أهلها أصلا لكل ما يقبل التصريف فيها :

ولبس أدنى من ثلاثيٌّ يُرى   قابلَ تصريفٍ سوى ما غُيِّرا[1]

وكان (للإمام)[2] كلمة الفصل فيما أسفرت عنه المحاولة التي انتهت إلى أن (ضِدٌّ) كل لفظ مستقر فيه . فضد (غ ل ف) هو (ف ل غ) الكامن فيها ، وعكس الحروف يأتي بعكس المعنى دائما ، وإن المؤشر (   ) يتضمن في داخله المؤشر (   ) ضرورةً ، وإذا لم يتضمن ذلك فليس لوجوده أي معنى ، بل ليس له وجود أصلا . والتغلف من الستر ، والفلغ من التفتح والتشقق ، واللفظان ضدّان مبنىً ومعنىً ، والسالب والموجب صنوان لا يفترقان ، والوجود قائم على أن من كل زوجين اثنين ، ولا طريق للوصول إلى هذا التضاد إلا بالخروج من المعاني المألوفة التي اعتدنا إلحاقها بالألفاظ وحدها دون غيرها إلى أصل معناها وأصل اتجاهها ، فالتضاد في الاتجاه مؤذنٌ بالتضاد في المعنى ، كما أوضحته نتائج التجربة . وبقاء هذا التضاد ضميرا في الألفاظ وفي الوجود والسلوك الإنساني دون وضوح يشير إلى أن الإنسانية ما تزال على عتبة تاريخها الحقيقي .

ولقد اتجهت الأنظار منذ زمن بعيد إلى أن بناء الفكر وبناء الوجود لا يكون إلا واحدا ، وليس هناك صيغة ثابتة للأفكار إلا أجسادها اللفظية التي كانت مستغلقة على ذاتها ، ولم تقم محاولات للبحث عن الاتساق بين اللغة والوجود باعتماد حركة الجدل الواحدة فيها ، وكان من يقولون بإمكان الاستدلال على خصائص العالم من خصائص اللغة[3] أمثال : باميدس ، وسبينوزا ، وهيجل ، وبرادلي ؛ ليس لديهم نظرية تبحث في اللغة بحثاً جدليا يكشف عن التضاد القائم في كل لفظ من ألفاظها ليصلوا من خلال هذه الخصائص اللغوية إلى إقامة فلسفة تعتمد أمثلة ذات وجهين ؛ وجه طبيعي وآخر إنساني مجتمعين معاً في اللفظ ، فهو من حيث الصوت حركة طبيعية ككل حركات الطبيعة ، ومن حيث المعنى سمة إنسانية ،

(١) من ألفية العلاّمة ابن مالك الأندلسي .

(٢) هذا الإمام معروف للفلاسفة منذ القديم .

(٣) برتراند راسل للدكتور زكي نجيب محمود ص ٦٣ .

ومن حيث أنه صوت ومعنى يجمع الطبيعة والإنسانية في كلٍّ واحد يضمها معاً ، والفلسفات كلها على اختلافها ترى أن هناك حاجة لنشوء نظرية لغوية عامة لا تنفصل فيها الصورة عن المادة تكون قاعدة لهذه الفلسفات . والنظرية اللغوية التي تقوم على اتصال الصورة بالمادة هي النظرية التي أسفرت عنها حركة الجدل في الحرف العربي والتي كشفت أن كلّ لفظ يحتوي على ضده في داخله ، وأنك حين تقلب حروف أي لفظ من ألفاظ هذه اللغة تجيء بعكس المعنى والمبنى معا ، كما أن هناك تضادا في الحرف ذاته بين الحركة والحرف على مثال التضاد في اللفظ أيضاً ، وهذه الحركة الجدلية في سيرها تكشف عن معنى الزمان والمكان والكم والكيف والحرية والضرورة والمعرفة والمحدود وغير المحدود ؛ كما تكشف قوانين الطبيعة عن الطبيعة ذاتها .

وحين تحدد وجهات هذه الألفاظ فإنها ستؤذن بقيام فلسفة جديدة تقوم على أسس صحيحة ذات قرار مكين ، فقد تبين أن التضاد في هذه اللغة وفي الطبيعة غير التضاد المتعارف عليه ، وأن الحرية والضرورة قائمتان في كل شيء ، وأنها متلازمتان لا تنفك إحداهما عن الأخرى ، وأن الكم والكيف يجريان في جدلية واحدة كجريان الزمان والمكان ، وأنه يجري الانتقال من الحرية إلى الضرورة ، ومن الضرورة إلى الحرية ، كما يجري الانتقال من الكم إلى الكيف وبالعكس ـ مما سترى تفصيله في مكانه ـ وكل ذلك مستفاد من التمييز بين الضد وضده في جدلية الحركة من كل لفظ ، والمقولات التي كانت تلفها سحب الغموض والتعقيد ستتضح وتظهر جلية بيّنة بسبب وجود الأمثلة التي تشرحها وتفسرها من ألفاظ هذه اللغة ..

ولو أن أهل العربية تحدثوا عن النحو والصرف والعروض والبلاغة دون أمثلة لوجدنا في كلامهم من الصعوبة ما يجده المشتغلون في الفلسفة في عبارات هيجل من غموض وتعقيد ، فالأمثلة وحدها هي التي تضيء النص فيشف بالمعنى ويصفه ويجليه ويوضحه .

وليس الإتيان بالأمثلة سهل المنال ، وإنها ـ وهي صورة الواقع الحي ـ لا تأتي إلا بعد ترجمتها إلى لغة إنسانية وفي صيغ من الألفاظ ليست إلا صورة فوتوغرافية وصادقة للوجود الذي ارتسم فيها ، من وجه ؛ وصورة له بلحمه ودمه من وجه آخر .

وهذه الصورة الحية النامية المتطورة التي تنبض بالحياة لا تفتح إلا بمفتاح الجدل الذي يكشف عن وحدة الحركة فيها وفي الوجود من حولها ، وحين تقف عند نص لأبي نصر

(١) جون ديوي للدكتور أحمد فؤاد الأهواني ، ص ١١٦ .

الفارابي فتحسب أنه بلغ من الغموض درجة يصعب معه تصور ما بلغه من تعقيد وحشوٍ وترديدٍ لألفاظ لا معنى لها ، والسبب في ذلك أنه بحاجة إلى مثال يوضحه ويجليه ، ولا سبيل إليه إلا عن طريق صورة تلخّص الواقع الموضوعي كما هو في واقعه ؛ نضعها أمامنا ثم نبدأ بالتعرف على النص من خلالها كما يجري التعرف اليوم على نتائج الغارات الجوية من خلال الصور التي تؤخذ لمواقع القذف . والتحدث عن نص الفارابي وأمثاله كالتحدث عما أحدثته الغارة باللسان دون الصورة ... والصور التي تشرح الفلسفات على اختلافها قائمة في صيغ الألفاظ التي هي قوالب للأفكار وأجساد .

وقد تكشِف نص الفارابي بعد عرضه على صيغة اللفظ وكأنه نص عادي في مستوى العبارات التي يتدوالها الناس ؛ تكشِف أن أبا نصر الفارابي كشف عن حركة الجدل برمتها في هذا النص البسيط بشكل يكاد يلخص كثيراً مما وصل إليه هيجل الذي جاء بعده ببضعة قرون .

لهذه الأسباب شعر كبار الفلاسفة بأن الحاجة تدعو إلى نشوء نظرية لغوية لا تنفصل فيها الصورة عن المادة .

ولعل عذر أبناء اللغات الأخرى في تأخر الكشف عن حركة الجدل في لغاتهم بُعْدُ هذه اللغات عن أصولها الأولى ، وتقطّع أرحامها ، على عكس ما هي عليه هذه اللغة العربية . فهي موصولة الرحم بأصولها إلى يومنا هذا ، وعسى أن لا نقطع أرحامها بأيدينا وأيدي أعدائها معاً .

ولعل الذي يخطر في باله أن البحث عن نشوء نظرية لغوية لا تنفصل فيها الصورة عن المادة ، يمكن بواسطتها التعرف على خصائص العالم ؛ يحسب أن ذلك من قبيل تحميل اللغة مالا تحتمل .. إن تحميل اللغة مالا تحتمل يتوجه إلى مراد الناطق بها حين يُحمّلها مالا يُحتمل ، أما اللغة نفسها فهي كالشجرة ، فهي أكبر من كل محاضرات علماء النبات في كل الجامعات ؛ لأنهم أعجز من أن يحيطوا بها ، فالبحث في بناء اللغة أمر ، وما يريد زيد الناس وعَمْرُهُم من نطقهم بألفاظها أمر آخر .. واللغة في حركتها الجدلية وسعت وتسع كلَّ أهلها ، وأما ألفاظ المتكلم فتسَعُهُ وحده وعلى قدره كأي قلم في يد أي كاتب فهو معه على قدره .

ويمكن اعتبار كل لفظ أمة وحده ، يلخص بتعاقب حروفه فيه وفي ضده حركة الجدل

في الوجود ، وإن هذه الأمة واحدة من أمم الإنسانية الخارجة من رحم أبجدية الوجود .

وكل لفظ يفسر بضده القائم فيه ، فالذي يفسر (ردّ) هو (درّ) والعكس صحيح . وضد اللفظ ما كان قائماً فيه ، أما الأضداد الأخرى من قِبَل قولهم : الشك ضد اليقين ، والحق ضد الباطل ، والحزن ضد الفرح ؛ فهي أضداد مستحدثة ، ولم تكن في الأيام الأولى على ماآلت إليه حالها بعد ذلك . والتعاكس بين الضدّين يميز أحدهما من الآخر ، ويشفّ بمعاني استعمالاتها التي لا حصر لها ، ويحدد وجهتيهما عند الالتباس . وتعريف الضد بضده ، كإثبات الأمر بشاهد من أهله .

وحركة الجدل هذه ترشد إلى وضع الألفاظ التي لم تأت المعجمات لها على ذكر بمقارنتها بأضدادها ، ومن قبل المجامع اللغوية لو استطاعت ذلك ، كما يمكن ترجيح معنىً على آخر بإرشاد حركة الجدل هذه ، التي توضح العلاقة بين كافة مستعملات اللفظ التي لا حصر لها فتردّها إلى وجهتها الواحدة المتمثلة بطبيعة سير الحركة في الصيغة ؛ أيّ صيغة .

وليس في اللغة من أضداد إلا الأضداد القائمة في الألفاظ ذاتها ، وما جاء منها مستعملاً للشيء وضده فلأسباب أخرى وليس التضاد واحداً منها إلا تجوّزاً وعلى بُعْد ، وليس فيها مترادف أيضاً ، وإنْ أشبه بعضها بعضاً ؛ كجلس وقعد ، فلكل من اللفظين معنى يؤديه لا يؤديه الآخر ، وإن أمكن وضع لفظ مكان لفظ .

وحركة الجدل في الألفاظ ترشد إلى وضع كلمات جديدة لأشياء مستحدثة تتسق وبناء الواقع الحي ، وتجري جريه في حركة واحدة .

ودراسة هذه اللغة دراسة جدلية ستضعها ليس في مكانها العربي بين قومها ، بل في مكانها الإنساني بين الأمم ، وسوف يقف المطففون مبلسين لا يقدرون على شيء مما بيّتوا وخططوا للغةٍ ليس لأهلها حق فيها أكثر مما لهؤلاء المطففين لو كانوا يصلحون .

وإن كل تعريب ، أو اشتقاق ، أو ترجمة لا يستضيء بحركة الجدل هذه تنقطع رحمه الموصولة بأصله ، ويصبح غريباً في موطنه بين أهله وعشيرته الأقربين . والمطلوب أن ينهض الغيارى على هذا الحرف بدراسته دراسة جدلية ، ولو في حدود الألفاظ المتداولة على الأقل ، ليصلوا بينها وبين أصولها الأولى ، وليعود هذا الإمام إلى مكانه من حس الناشئة فيروا حركة الجدل تجري بأعينهم في هذه الألفاظ على مثل ما تجري بين أيديهم الأرقام الحسابية ،

والمعادلات الجبرية ؛ بحيث يتراءى فيها الواقع الحي بلحمه ودمه ، وليست مجردة تجريد الأعداد ، فهي حية بما لهذه الكلمة من معنى .

إن الذي يقف على ما بذله القدامى في سبيل هذا الحرف من جهد ويرى ثمار ما تركوه لنا بعد عناء ؛ يدرك مبلغ ما كانوا عليه من شرف ونزاهة وعفة وعبقرية .

وحين ترى حركة الجدل هذه تجري في تلك الخطوط التي رسموا معالمها ، وحددوا مسالكها ، وأوضحوا طرقها ؛ تعلم أن القوم كانوا أمناء في نقلهم ، منزهين عن كل قصد وغرض إلا خدمة هذا الحرف .

نقلوا لنا النصوص كما سمعوها ، فجاءت غضة كأوراق الورد ، وندية كأنسام السحر ، وعبقة كريح الخزامى ؛ لانَ لهم قيادها ، وأذعن لهم جموحها ، فكانت بين أيديهم عجينة يصنعون منها ما يشاؤون من نظيم ونثير .

ثم قست بين أيدينا فكانت كالحجارة أو أشد قسوة .. قست وهي الحرير ليونة ونعومة ، وندّت وهي العروب الآنسة ؛ فلنأنس بها لتأنس بنا ، ولنمحضْها الودَّ لتفتح لنا قلبها الذي اتسع لكل أهلنا ؛ لنفتح هذا القلب ففيه من حبها ما يجعلنا أحبّة تحت لوائها ، نحب بحبها من أحبها ونعادي بعداوتها من عاداها ، إنها إنسانية في سماتها عربية في إعرابها ، ليس لنا في قلبها أكثر ما لغيرنا ، وهذا أعظم ما تتصف به في حقيقة ذاتها ، ففيزيائية الحركة في صِيَغها من فيزيائية الحركة في الفكر والمادة .

وإذا كان هذا البحث قد رسم معالم الطريق إلى قيام فلسفة جديدة تعتمد حركة الجدل في تحديد مقولاتها ، فإن الدراسات في اللغات الأخرى ستجري في الطريق نفسها لتحديد المقولات ذاتها . وقيمة هذه النظرية الجديدة تتمثل أوّل ما تتمثل في تقديمها الأمثلة الصحيحة التي تفتقر لها كل الفلسفات ، فكل لفظ يجري على قانون الجدل الواحد في الحرف وفي الوجود معاً يعتبر مقولة وحده ، فهو يتضمن إعراب الطبيعة بحروف إنسانية لها صدق حركة الوجود ، وبيان ووضوح منطق الإنسان . وليس بغريب أن يكون كشف النقاب عن هذه النظرية الجديدة أمراً له ما بعده ، فإن اجتماع كِلا الضدّين في صيغة واحدة تعلو عليهما معاً بإطلاقها الذي تلتقي به مع الصيغ الأخرى كلها في اتجاه واحد يمكن تلخيصه بهذه الإشارة (←) وتعيين كل من الضدين في صيغ من الاستعمال لا حصر لها تجمع بين الضرورة والحرية في جمعها بين المعنى الأصل والمعنى الجديد ، هذه الصورة ستلقي ضوءاً على سائر النصوص .

فإن هذا يعني أن المطلق قد خرج من إطلاقه إلى الاتجاه الذي يتضمن الإيجاب والسلب معاً ، اللذين يستوعب كل منهما تعيينات لا حصر لها ، وكل تعيين منها بمفرده متمثّل في واقع بعينه ، ويتضمن في آن واحد المطلق والمتجه بشقيه الموجب والسالب إضافة إلى الواقع الموضوعي الذي يتمثل فيه ، وكل لفظ وكل حرف من هذه اللغة قائم على هذه الصورة ، كما هي الحال في الوجود من حولنا .

تلك هي لغة الفلسفة التي يجلّيها المثال التالي :

فلفظ (غ د ر) يتضمن في داخله ضده (ر د غ) والغدر هو الترك في صورة الماء يترك مكان تجمعه ، والردغ ذلك الطين الذي يبقى في صورة الوحل بعد مغادرة الماء ، والتضاد هنا بين الترك والبقاء ، بين الماء الذي ترك الغدير ، وبين الوحل المتبقّي بعده .

ولو رجعنا إلى لفظ (غ د ر) وجردناه من الوجهة المتمثلة في (←) فإن (المغادر) الذي لا يتجه إلى جهة مطلقاً مثل (الردغ) الذي ليس له اتجاه ، وهذه الحالة من الإطلاق التي يتساوى فيها كل من (غ د ر) و (ر د غ) هي حالة المطلق المؤلف من ثلاثة حروف والذي تتساوى فيه الأضداد ؛ إذ لا تضادَّ فيه ، وليس لحروفه ترتيب معين وكأنها في محيط دائرة ، لا يعرف فيها سابق من لاحق ، إنها موجودة ومرتبة ، ولكنها غير متجهة ، ويصدق عليها أن تكون جارية باتجاه عقارب الساعة أو بعكسها وهذا الاحتمال مبطل للوجهة في حدود التقييد .

أما المتجه فهو وجود هذه الأحرف متجهة ، وبمجرد أن تتجه يقوم التضاد والاتجاه معاً في لحظة واحدة ، ويصبح أحد الاتجاهين (غ د ر) والآخر (ر د غ) ، ولكن المطلق لا يزال موجوداً في كل من الضدين ، فالحروف أو الصيغة قائمة لم تتبدل ، ولهذا كان المطلق من وراء كل مقيد محيطاً .

وحين يجري اللفظان في استعمالات لا حصر لها ، يتناول كل استعمال واقعاً موضوعياً بعينه ، وكل استعمال يتضمن المطلق الأول والثاني وأحد وجهي الموجب والسالب والواقع الموضوعي بآن واحد . وكل استعمال يتضمن الضرورة المتمثلة في المعنى الأصل ، والحرية المتمثلة في المعنى الجديد ؛ والضرورة والحرية متلازمتان في كل خطوة لا تنفك إحداهما عن الأخرى ، وهذا ما سوف تجده مكرراً في كل لفظ ، ولعل هذا النهج كنهج كتب الإعراب في اللغة

العربية ، تتكرر فيها الأمثلة باستمرار شارحة ومفسرة صوراً تكاد تتماثل ، فلا يعجبنّ القارىء من مجيئها مكررة على وتيرة واحدة . فالفلسفة منذ أمد تشعر بالحاجة إلى نشوء نظرية لغوية كهذه النظرية ، تصل الصورة فيها بالمادة وتجري في ألفاظها مجرى الحركة في الوجود ، وفي كل لفظ تتكرر الشروح والتفسيرات نفسها ، وما ذاك إلا لأنها بيت القصيد في هذا الموضوع ، يتجاوزها من هو في غنى عنها ويقف عندها من هو في حاجة إليها ، والمختصون إذ يسلكون هذه السبيل في ألفاظ لغاتهم شارحين ومفسرين ينقصون منها أو يزيدون عليها ؛ يكشفون في كل خطوة عن جديد ليس بجديد وعن قديم ليس بقديم ، ويتجهون إلى الكلمة السواء بين هذه اللغات .

ولعل أمثال (مدّ) المؤلف من ثلاثة أحرف قريب من الثنائي ، وإن كان المشدد بحرفين قد عومل معاملة الثنائي ، فالتشديد تأكيد في النطق وفي المعنى معاً ، ولا بد أن يأتي بجديد .

ويمكن القول إن هذه اللغة حين اكتمل لها حرفها الثالث تجلّى وجهها الإنساني بأروع صوره وأشدها اتصالا بالمعاني الإنسانية ، وبرزت فيها معالم الفكر الواعي واضحة جليّة على صورة لم تبرز فيها من قبل .

وإذا كان الإمام واحداً في حسّ القوم فيما أصدروا من بيانهم ، فإن هذه اللغة لواضع واحدٍ هو ذلك الإمام ، وهي لهم جميعاً لأن الإمام موجود فيهم جميعاً .

ومما يجدر أن ينبه إليه أن البحث في هذا الجزء مقتصر على مقارنة لفظ بلفظ من حيث الاختلاف في وجهتيها سلباً وإيجاباً مع صرف النظر عن التضاد القائم بين الحروف ، لأن ذلك من مباحث الجزء الثاني من هذا الكتاب .

والتضاد بين الحروف المختلفة الحركات في اللفظ الواحد يقيم نوعاً آخر من التضاد لم نتعرض له في هذا الجزء لئلا يلتبس التضاد بين لفظ ولفظ بالتضاد القائم في اللفظ الواحد وفي وجهة واحدة .

والتضاد الذي سيقتصر عليه هذا الجزء هو التضاد بين اللفظ ومقلوبه دون التعرض للتضاد بين حركة الحروف في كل منها ، وقد ذكر علماء القراءات من هذه الأضداد : المد فإن ضده القصر ، والإثبات فإنّ ضده الحذف ، والفتح فإن ضده الإمالة ، والإدغام فإن ضده الإظهار ، والهمز فإن ضده تركه ، والنقل فإن ضده إبقاء الحركة ، والاختلاس فإن ضده

إشباع الحركة ، والجزم فإن ضده الرفع ، والتذكير فإن ضده التأنيث ، والغيبة فإن ضدها الخطاب ، والخفة فإن ضدها التثقيل ، والجمع فإن ضده التوحيد ، والتنوين فإن ضده تركه ، والتحريك فإن ضده الإسكان ، إلخ[1] ...

وسنرى موقع هذا التضاد من حركة الجدل وأثره على طبيعة سيرها على مثل ما جرى بحثه في التضاد بين اللفظ ومقلوبه القائم فيه ، والفرق بين الأضداد الجدلية وهذه الأضداد .

ومع أن كثيراً من صور التضاد والتشابه القائمة على طبيعة الحركة داخل اللفظ لم نشر إليها هنا فقد تُركت لتُذكر في موضعها من مكانها في الجزء الثاني . كما أن هناك تضاداً آخر في نظام الصيغ ، كالتضاد بين اسم الفاعل واسم المفعول وما إلى ذلك ، وصلة هذا التضاد بالكمّ والكيف ، ولم يُذكر ليأتي في مكانه مع صيغ التضاد الأخرى أيضاً .

وبَعْدُ ! فإني أشعر بالعجز عن تحقيق لفظ واحد بما يشفي ، لأن تحقيقه عمل أهل الحرف في كل زمان ومكان ، وكما أن الكشف عن حقيقة أي ذرة سبيل إلى الكشف عن حقيقة جميع الذرات فإن الكشف عن حقيقة أي لفظ سبيل للكشف عن حقيقة جميع الألفاظ .

والوصولُ إلى ما يشفي فيه كالوصول إلى ما يشفي في الألفاظ كلها ، وليس كشف سر خلية واحدة إلا كشفاً لأسرار الخلايا كلها ، فما أبعد هذا عن قدرة فرد بعينه في زمان ومكان بعينهما .

وليست هذه المحاولة إلا باباً للنقاش لها ما لها وعليها ما عليها لإلقاء بعض الضوء على ما هو قائم في حسّ القوم من إمام يصدرون عنه في ألفاظهم في معانٍ لاحصر لها ؛ وهذا الكشف وإن كان لا يزيد على أنه وضع على الطريق العَلَم ، والسهم الذي يشير إلى الاتجاه الصحيح ؛ فإنما وضعه لشيءٍ يستحق من أهل الحرف أن يستقبلوه ولا يستدبروه ، فكم ضيّعت الصيف من لبن .

وإذا نظر إلى هذا البحث من يقدر له أن يمر به على أنه بحث من قبيل المسائل الحسابية المحلولة فهو كذلك ، وعذرنا أن هذه المسائل تحل بهذه الطريقة لأول مرة في تاريخ العالم ، ولئن قال كبار الفلاسفة : إن بناء الفكر وبناء العالم يتشابهان ، وقال بعضهم : إنه بالإمكان

---

(١) شرح الشاطبية لعلي الطباع ص ١٩ .

أنْ تتعرف بناء الوجود من خلال بناء اللغة ؛ فإن أحداً لم يـأت حتى الآن بمثـال واحـد من أيّ لغـة يصلح أن يكون مفتـاحـاً لتعرف مـا بين بنـاء الفكر وبنـاء الوجود منْ صلـة ، على نحـو ما ستراه في هذا الكتاب الذي وضعت أصوله قبل خمسة عشر عاماً من تاريخ إصـداره كما بحثت معالمه قبل زمن أبعد من ذلـك بكثير ، وإذا كنـا حتى الآن لم نعرف لِمَ استعملت الفطرة لفـظ (ف رغ) لإخراج الشيء من وعائه ولفظ (غ رف) لاحتوائه فيه ، فلنعلم أن طريق الفطرة طريق لا ترى فيه عوجاً ولا أمتا ، وقد اختارت كلا من اللفظين لتكشف باختيـارهـا المقـدور عن سرّ حركة الوجود .

أبواب الكتاب

الباب الأَول

المعنى الأَصل

المعنى الأصل

يرى القارئ قول القدامى في معرض التنبيه على المعنى الذي بني عليه اللفظ مثل قولهم : « والأصل في ذلك كذا » وهم يريدون أنه الأصل لكل ما تفرع من مجازاته .

ولكن ما الدليل على ذلك ؟ إن أقرب الآراء إلى القبول رأي من يرى أن اللغة بدأت خطواتها الأولى مشتركة بين الإنسان والحيوان ثم تطورت بعد ذلك ، وهذا الرأي يلزم من يأخذ به الرجوع إلى تلك الخطوات التي عندها الخبر اليقين وإن قال المعري :

طلبت يقيناً من جهينة عنهم   فلم تخبريني يا جهين سوى الظن

وهي خطوات لا يستطيع الناظر فيها أن يصل إلى ما يشفي لكثرة ما جاء تحت كل مادة في المعجمات من معان يحار الواقف عليها ، فلا يدري كيف يردّها إلى ذلك الأصل الأول ؟!.

والقوم الذين ذاقوا طعم اللفظ وعرفوا منازعه ، ينبّهون في بعض الأحيان على أن الأصل فيه كذا وكذا ، ومن المعلوم أن الرابط بين هذا الأصل وبين سائر الفروع التي تقوم عليه إنما هو وجود وجه من وجوه الشبه المعروفة تصل الأصل الأساس بفروعه ، ووجه الشبه هذا منبثٌ فيها موزع عليها ، يتضح لنا آناً ويحتجب آناً آخر لبُعده وللإغراق في المجاز ، فترى الواقف على تلك المعاني الكثيرة لا يجد في ظاهرها ما يربط بينها سوى أنها صدرت عن القوم على الصورة التي يراها أمام عينيه ، وليس بين يديه ما يهديه لمعرفة الأصل إلا ما جاء عنهم من تمييز الحقيقة من المجاز كما فعل العلاّمة الزمخشري في كتابه (أساس البلاغة) .

والزمخشري ثقة ، وكتابه يحتل مكانة رفيعة بين كتب اللغة ، وصياغته وأسلوبه دليلان على علوّ كعب الرجل وعِظم قدره ، ولكن التأليف بين الأصل وما تفرع منه في وحدة جامعة توضح صلة القربى ووشائج الرحم بين هؤلاء الأقرباء الكُثُر محصور بذوي الاختصاص .

وحين ينص القوم على المعنى الأصل تراهم قد فرّعوا عليه تفاريع يقبلها المجاز ، ولكنها

لاتتجه لمعنى واحد ، ولا عجب في ذلك فتلك هي طبيعة المجاز التي تفتح أمام اللغات أوسع الآفاق وأرحبها ، والتي لولاها لما اتسعت اللغة ـ أيّ لغة ـ لاستيعاب جزء يسير مما استوعبته وتستوعبه أبد الدهر .

وقد تدل النظرة العجلى أن كل ما جاء تحت مواد المعجمات من معانٍ إنما جاء على سبيل الحصر ، وليس هذا بشيء ، فالأصل واحد ، وكل ما جاء بعد ذلك من معانٍ إنما جاء على سبيل التشبيه المعروف بالمجاز ؛ لذلك يبقى الباب مفتوحاً أمام معانٍ لانهاية لها يمكن إقامتها على الأصل الأول ، ولهذا كانت اللغات الأصيلة صالحة لكل زمان ومكان ، لأنها قابلة للتطور ، بل لأن التطور هو حياتها . ولعل الأصول الأولى في اللغات بمثابة العناصر الأولى في المادة ، فكما أنه من الممكن أن تتولد من هذه العناصر أصناف لاحصر لها من التراكيب ، فإن من الممكن أيضاً أن تتولد من اللفظ الواحد معانٍ لانهاية لها بطريق المجاز ، وما المعاني الواردة في المعجمات تحت كل مادة من موادها إلا مجازات يمكن أن تزداد زيادة لاحدود لها . والذي دعا إلى التقيد بما ورد من معانٍ في كتب اللغة أن هذه المعاني جاءت موصولة الرحم بأصلها ، وثيقة الصلة بالحسّ الفطري الذي صدرت عنه ، وبنيت عليه ، وقد صدرت عن الذين صدرت عنهم صدور الماء عن الينبوع ، بل صدور الثمرة عن الشجرة ، ولهذا حرص الخلف على تراث السلف ، كحرص أبناء يومنا على حماية الأنواع التي توشك أن تنقرض ، وهو حرص لايحول دون العمل على تطويرها ، والشرط الأول للتطوير معرفة طبيعة الأصل .

وإذا أردنا أن نبحث عنه بين ذلك العدد الهائل من الألفاظ المجازية ، وليس بأيدينا ما يهدي ويرشد إليه ؛ كاد عملنا يكون مستحيلاً ، وقد عرف ذلك القدامى ، وشعروا أن الوصول إلى الأصل أمر لاسبيل إليه إن لم يكن قد جرى تحديده من قبل أهل اللغة أنفسهم ، وإذا جاء عنهم أن الأصل في ذلك هو كذا ، فإن هذا الأصل المنصوص عليه لا يعدو أن يكون من باب التقريب ، ولإيضاح وجهة اللفظ ، أكثر مما هو من باب التحديد والتعيين .

وإذا كان لفظ الكتابة والقراءة اليوم ينصرف إلى ما هو معروف من أمرها ، فماذا كان معناها قبل أن تُعرف الكتابة والقراءة ؟

لقد استعمل السلف هذين اللفظين دهراً طويلاً قبل اختراع الأبجديات ، وإذا قال

السلف : « إن الأصل في الكتابة إنما هو جمعك بين الشيئين »[1] فهم على حق في ذلك لأنك تلمح هذا الأصل قائماً في كل المعاني المجازية التي استعمل فيها لفظ (كتب) بعد ذلك ، ومن الواجب قيام هذا المعنى في كل المجازات التي لا نهاية لها والتي ستأتي بعد ذلك ، وإذا خلا استعمال ما اللفظ (كتب) من ذلك ، فقد انقطع نسبه من أصله ، وأصبح من المستحيل الوصول إلى معناه ، لأنه لا هويّة له ، ولهذا كانت معرفة المعنى الأصل ضرورية لأبناء اللغة حتى لا تتقطع أرحام الكلمات ، وتفقد صلتها بأصلها الأم . والذين يدعون اليوم إلى اصطناع لهجة عامية في كل قطر يجهلون أو يتجاهلون أنهم يقطعون أرحام أصولهم اللغوية ، ليصطنعوا لغة لا هويّة لها ، لغة لا يمكن تقويمها على قواعد طبيعية ثابتة ، وهذا كمن يريد أن يقيم كيمياء جديدة ولكنه يستأذن في السماح له بإغفال العناصر الأولى في جدول (مندليف) ، فعلى أي شيء يقيم كيمياءه ؟.. ومن رام إخراج الزكاة ولم يجد نصاباً يزكيه ، فمن أين يُخرج ؟.

ونعود إلى القول : ما السبيل إلى المعنى الأصل ؟

يقول المتنبي : « وبضدها تتبيّن الأشياء » .

ويقول غيره : « والضد يُظهر حسنه الضد » .

والطريق إلى معرفة الأصل هو معرفة الأضداد ؛ فهل هذه الأضداد هي الأضداد المعروفة ، والموجودة في كتب اللغة ، والتي هي من مثل قولهم : « العلم ضد الجهل ، والشك ضد اليقين ، والظلام ضد النور » .

إن هذه الأضداد ليست هي الأضداد المقصودة هنا ، وهي ليست بالأضداد القائمة في الألفاظ ذاتها ويمكن أن يقال عنها : إنها أضداد تقليدية ، وقد يعجب القارئ من هذا الكلام ، فالموضوع ليس إنكار التضاد القائم بينها ، لأن ما نحن بصدده إنما هي الأضداد المتقابلة التي تؤلف السداة واللحمة في نسيج هذا الوجود القائم ، والأضداد المتعارف عليها ليست كذلك ، والغرض بيان أضداد الألفاظ القائمة فيها ، والتي تستوعب حركة الوجود ، وتفرض على كل مرحلة من مراحله التاريخية أن تكون مقدمة للمرحلة التي تعقبها ، وخطوة سابقة لخطوة لاحقة تتبعها . والتعامل مع أضداد ليست من هذا النوع ، تبعد الأنظار عن رؤية الأضداد المقصودة وتتجه إلى أضداد أخرى لا تدخل في نسيج الوجود الذي نحياه ، ولكن

---

(١) تاج العروس شرح القاموس ، مادة (كتب) .

يبقى علينا أن ندرك أن مسيرة الأضداد المعنية هنا ، أو الأضداد التي تؤلف سداة ولحمة نسيج الوجود ؛ قد تتعثر بسبب القفز من قمة ضدٍّ إلى قمة ضدٍّ أخرى ، كالساعة التي تنتقل من إشارة نصف الليل إلى إشارة نصف النهار متجاوزة ذلك الفاصل الزمني بينهما وكأنه لا وجود له . فالتضاد الذي ينسج ثوب الحياة على أقدار الوجود ، غير التضاد الذي لا ينسج من الثوب إلا أجزاء معينة .

فما هذه الأضداد المقصودة هنا ؟.. إن الذين يبحثون عن الخير والشر خارج ذواتهم كالذين يبحثون عن ألم قائم فيهم ، ولكن بدلاً من البحث عنه داخل أجسامهم يبحثون عنه في أجسام غيرهم ...

إن الذين قالوا : إن ضد كل شيء قائم فيه ، هم على حق ، وأيّ حق ؟! إذ لولا ذلك لما تحرك الوجود خطوة واحدة ، بل لولا ذلك لما كان وجود أصلاً . إن الوجود قائم على الجدل ، والجدل الديالكتيكي ماثل في كل شيء ، وبه قوام كل شيء .. إنه طبيعة الوجود التي لن نجد لها تبديلاً ، إنه الصيغة التي تستوعب حركة الوجود .. فإذا كان الأمر كذلك فهل اللغة خاضعة لهذه الصيغة الجدلية ، وتلك المسيرة الديالكتيكية ، أم أنها غير خاضعة ، وذات طبيعة لا تتصل بطبيعة هذا الوجود ؟.. إذا كانت اللغة - على أوثق الآراء - موصولة الرحم بخطوات الأصوات الأولى عند الحيوان ، وقد تطورت عنها ، فإنها من غير شك خاضعة لهذه الجدلية التي تستوعب الوجود ..

لقد جاء الدليل من اللغة نفسها على أنها خاضعة لهذه الصيغة الجدلية كأي موجود آخر ، وما كان لها أن تشذ عن ذلك .. وكل ما في الأمر أن ضوابط الجدل وقوانينه ليست ستاراً يرفع عن نافذة لترى ما وراءها ؛ إنها ضوابط وسنن تتكشّف قليلاً أو كثيراً على قدر ما تسمح به خطوات البحث والتجربة ..

وإذا كانت سنن الوجود تشمل كل موجود فاللغة إحدى هذه الموجودات .
ولكن ما السبيل إلى معرفة شيء من طبيعة هذه الألفاظ ؟

إن المعرفة تأتي من البحث في الألفاظ ذاتها كما قلنا ، فإذا صحّ أن ضِدَّ كلّ لفظ كامن فيه ، وأن اللغة كموجود من الموجودات لا تخرج على طبيعة الوجود ، بل تخضع لها وتجري مجراها ، فالأضداد موجودة في الألفاظ ذاتها ، وهذا يذكرني بما يردده جاري الأميّ كثيراً : « وكل شيء ضده من جنسه » ، ويا ليته قال : « وكل شيء ضده في ذاته » .

وألفاظ اللغة تخضع لقاعدة أن كل لفظ يكمن ضده فيه كخضوع المادة لنظام الجاذبية في مجالها المحدود ، فكما أن المادة كلها خاضعة لنظام الجاذبية ، فالألفاظ الأصيلة كلها خاضعة لمبدأ : **كل لفظ محتوٍ على ضده في ذاته** .

ولم يبق إلا البحث عن ضد كل لفظ فيه ، ولهذا البحث أسلوب لا بد من اتباعه ، وضوابط لابد من اصطناعها ، فالألفاظ الحالية تلبس في أذهاننا أزياء (كرنفالية) ، لو قدر لها أن تكون كأفراد البشر ، والتقت بأمثالها في الأزمنة الأولى ؛ لما عرف اللفظ مثيله .. إذ كيف يَعْرِف لفظُ (كتب) اليوم الذي يعني الإمساك بالقلم وتسطير الحرف على الورق ؛ لفظَ (كتب) قبل أن تُخترع الكتابة ، والذي يعني ضم شيء إلى شيء وتوثيقه .

ولعل معرفة المعنى الأصل تشبه معرفة عناصر جدول مندليف ، فقد مضى دهر والناس يرون العناصر أربعة : الماء ، والتراب ، والهواء ، والنار ، إلى أن تأذّن الزمن بجدول (مندليف) ، وما سبقه وما لحق به مما هو معروف .

والذي يرى اللفظ حركة من الحركات ويرى أن الحركة - أيّ حركة - في حدود غير متادية في الصغر أو في الكبر تخضع لنظام معروف ، وأن الصوت يقع بين حدّي التادي في الصغر والكبر وهو خاضع لهذا النظام ، فإنه لا يعجب إذا كانت لهذا الصوت قواعد تجري على جميع ألفاظه .

وابن خلدون وابن جنّي كانا يتطلعان إلى قواعد يمكن أن تُسفر عنها دراسة هذه اللغة ، وتكشف عن ضوابط تسهل من استيعابها ، وترشد إلى أسرارها ، غير الضوابط المعروفة في زمنهما ، وهذا ليس بغريب عن هذين الرجلين ، فإن نظراتهما كانت من البعد والدقة بحيث أننا لا نزال نشعر بأنهما تجاوزا عصريهما إلى عصرنا هذا ، بل إلى ما هو أبعد من ذلك .

يقول العلاّمة ابن خلدون[1] : « ولعلنا لو اعتنينا بهذا اللسان العربي لهذا العهد ، واستقرينا أحكامه ، نعتاض عن الحركات الإعرابية في دلالتها بأمور أخرى موجودة فيه ، تكون بها قوانين تخصها ، ولعلها تكون في أواخره على المنهاج الأول في لغة مضر ، فليست اللغات وملكاتها مجاناً » .

---

(١) المقدمة ، ص ٥٤٦ وما بعدها .

ويقول أستاذ صناعة الحرف (ابن جنّي)[1] في صدد بحث أسرار الحروف وتقدم بعضها بعضاً ، ودلالة ذلك على المعنى : « فإن رأيت شيئاً من هذا النحو لا ينقاد لك فيا رسمناه ، ولا يتابعك على ماأوردناه ، فأحد أمرين : إما أن تكون لم تمعن النظر فيه فيقعد به فكرك عنه ، أو لأن لهذه اللغة أصولاً وأوائل قد تخفى عنا ، وتقصر أسبابها دوننا ، كما قال سيبويه ، أو لأن الأول وصل إليه علم لم يصل إلى الآخر » .

ولذا فإن الذي يحدد المعنى الأصل في الدرجة الأولى ؛ أن تقارن اللفظ بضده ، وإذا كان ضد (ق ر أ) هو لفظ (ر ق أ) الذي هو عكسه ، والكامن فيه ، فقرأ موجودة في (ر ق أ) ، ولكن الحروف بها عُكِسْنَ ، كما يقول المعري :

وجرم في الحقيقة مثل جمر ... ولكن الحروف به عكسن

وقد اتجه لفظ (ق ر أ) لمعان كثيرة منها :

قرأ : تلا . قارَأهُ : دارَسَه . استقرأه : طلب إليه أن يقرأ . تُقارِئ سورة البقرة : تُجاريها مدى طولها في القراءة أو إن قارئها لَيساوي قارئ البقرة في زمن قراءتها . القرّاء : الحسن القراءة . القرّاء : الناسك المتعبد ، وقيل هو جمع قارئ . ولا يَقرأ في الظهر والعصر : أي لا يَجهر فيهما . تقرّأ : تفقّه . قرَأ عليه السلام : أبلَغَه . القرء : ويضم ؛ الحيض والطهر ، وهو ضد . القرء : الوقت . أقرأت النجوم : إذا غابت . القرء والقرء : القافية . القرء : الحميّ . القرء : الغائب . القرء : البعيد . القرء : انقضاء الحيض . القرء : ما بين الحيضتين . قرء الفرس : أيام سفادها . أقرأت المرأة : حاضت وطهرت . قرأت المرأة : إذا رأت الدم . قرأت المرأة : حاضت . وقول حميد بن ثور :

أراها غلامانا الخلا فتشذّرت ... مراحا ولم تقرأ جنينا ولا دما

(يقول : لم تحمل علقة ، أي دماً ، ولا جنيناً) . القرء : اسم للوقت . القرء : الجمع . قريت الماء في الحوض ـ وإن كان قد ألزم الياء ـ : جمعت . قرأت القرآن : لفظت به مجموعا . القرء : اجتماع الدم في الرحم وذلك إنما يكون في الطهر . الأقراء والقروء : الأطهار . أهل العراق يقولون : القرء : الحيض . وما قرأت حيضة : أي ما ضمت رحمها على حيضة . ابنُ

---

(١) الخصائص ١٦٤/٢

الأثير : القرء من الأضداد ، يقع على الطهر ، وإليه ذهب الشافعي وأهل الحجاز ، ويقع على الحيض وإليه ذهب أبو حنيفة وأهل العراق ، والأصل في القرء الوقت المعلوم ، ولذلك وقع على الضدّيْن لأن لكل منهما وقتاً . أقرأت الناقة : استقر الماء في رحمها . أقرأت الرياح : هبت لوقتها . القارئ : الوقت . قال مالك بن الحارث الهذلي :

كرهت العقر[1] عقر بني شليل[2] إذا هبت لقارئها الرياح

(لقارئها : أي لوقت هبوبها) . أقرأ من سفره : رجع . وأقرَأ أمرك : دنا . وأقرَأت حاجته : دنت . وأقرَأ حاجته : أخّرها . أقرأ النجم : غاب أو حان مغيبه . أقرأت النجوم : تأخر مطرها . وأقرأ الرجل من سفره : انصرف . وأقرأ : تنسك . وقرأت الناقة : حملت . وما قرأت الناقة سَلىً قطّ : ما حملت ملقوحا . وما قرأت الناقة ملقوحا : ما أسقطت ولداً قط أي لم تحمل . قرأ الشيء : جمعه وضمّه .قال عمرو بن كلثوم :

ذراعي عيطل أدماء بكر هجان اللون لم تقرأ جنينا

(قال أكثر الناس : معناه لم تجمع جنينا ، أي لم يضم رحمها على جنين ، وقول آخر : لم تلقه) . قرأت القرآن : لفظت به مجموعا ، أي ألقيته . معنى القرآن : الجمع ، لأنه يجمع السور فيضمّها . والأصل في اللفظة الجمع ، وقد يطلق على الصلاة لأن فيها قراءة ؛ من تسمية الشيء ببعضه . قرأت الحامل : ولدت . المقرأة : التي ينتظر بها انقضاء أقرائها . قُرِئت الجارية : أمسكت حتى تحيض للاستبراء . أقراء الشعر : أنواعه وطرقه وبحوره وأنحاؤه . أقراء الشعر : قوافيه التي يختم بها كأقراء الطهر التي ينقطع عنها . يقال عن البيتين ، والقصيدتين : هما على قرو واحد ، وقريّ واحد . وأصل القرو : القصد . القرأة : الوباء . استقرأ الجمل الناقة : إذا تاركها لينظر ألقحت أم لا .

هذا ما جاء في تاج العروس عن معاني لفظ (قرأ) وهي معان واسعة ، يحار الناظر فيها بأيها يأخذ ، ويعجب من كثرتها ، وأعجب من ذلك أن بعضها متناقض ، فكأنها صدرت على غير نظام ، وكأنها جاءت مخلوطة مشوشة لا تقوم على قاعدة ، ولا تستند إلى أصل ثابت مستقر ، تنزع إليه في تفرعها وامتدادها ، وكأنها ليست من بنات لغة واحدة ولا يصل بينها

---

(١) موضع .

(٢) جد جرير بن عبد الله البجلي .

نسب جامع . هذا ما يلوح للناظر العجلان في هذا اللفظ وأمثاله ، وما أكثر أمثاله في هذا الحرف العربي . ومع ذلك فإنك ترى القوم في كثير من المفردات يقولون : « والأصل فيها كذا وكذا » كا هي الحال هنا ، فهم يقولون :

إن الأصل في لفظ (قرأ) : الجمع ، وإن أصل (القرو) : القصد ، والأصل في (القرء) : الوقت المعلوم .

وهذا دليل على أن هذه الأضداد قامت على أصل واحد ، فكيف تضادت وهي من أب واحد وأم واحدة ؟ ومن أين جاء هذا التضاد ؟ وما مسوّغه ؟ وكيف نميز بينه حين يعرض لنا في نص من النصوص يتعلق بحكم عملي ، كا هي الحال هنا . فإذا فسّرنا القرء في النص : ﴿ والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ﴾ [البقرة ٢٢٨/٢] بالحيض اختلفت المدة التي يجب أن تقضيها المطلّقة حتى يحل لها الزواج من جديد ؛ عن المدة التي يفسر فيها القرء بزمن الطهر ، والنص يحتمل الطهر والحيض معا ، وقد فسره الشافعي وأهل الحجاز بالطهر ، كا فسره أبو حنيفة وأهل العراق بالحيض ، ولسنا الآن بصدد ترجيح حكم على آخر ، ولكننا بصدد بيان السبب الذي دعا إلى هذا الاختلاف في وجهة النظر من الناحية اللغوية الصرف ، ومعروف أن الناحية اللغوية الصرف هذه هي الأصل في الخلاف ، وهنا نرجع إلى صيغة الجدل نطرق بابها عساها أن تأتي بالتي هي أحسن .

وصيغة الجدل أن نضع لفظ (ق ر أ) في مقابل ضده الكامن فيه وهو لفظ (ر ق أ) بتبديل موقع الحرفين (ق ، ر) لأن الحرف الثالث لا يبدل من وجهة مسارهما وهو واحد فيها فـ (ق ر أ) تنتهي بالهمزة ، و(ر ق أ) تنتهي بها كذلك ، ومعروف أنّ إضافة عدد واحد إلى طرفي المعادلة يحدث في أحدهما تأثيرا مماثلا للطرف الآخر ، وهنا لابد من استعراض معاني (ر ق أ) لمقارنتها بمعاني (ق ر أ) السالفة ، وقد جاء في تاج العروس من معاني (ر ق أ) ما يلي :

رقأ الدمع : جفّ وسكن . أرقأه الله تعالى : سكّنَه . الرقوء : ما يوضع على الدم ليرقئه ، أي ليقطعه ويسكّنه . قال أكثم بن صيفي : لا تسبوا الإبل فإن فيها رقوء الدم ؛ أي تعطى في الديات فتُحقن بها الدماء ، أي يسكن بها الدم ؛ قال أبو زيد في نوادره : يعني أن الدماء ترقأ بها ، أي تحبس ولا تهراق ، لأنها تعطى في الديات مكان الدم . رقأ العرق : ارتفع ، وروى المنذري عن أبي طالب في قولهم : لا أرقأ الله دمعته ، قال معناه : لا رفع الله

دمعته . ورقأ بينهم رقأ : أفسد وأصلح ، وهو ضد . ورجل رقوء بين القوم : أي مصلح ، قال الشاعر :

ولكنني راقئ صـــــدعهم　　　رقـــوء لمـــا بينهم مسمـــل

ورقأ في الدرجة : صعد - عن كراع ؛ نادر - وهي المرقاة بالفتح اسم مكان وتكسر - أي الميم - على أنه اسم آلة ، وكلاهما صحيح ، وهما لغتان في المعتل أيضا . ارقأ على ظلعك : أي الزمه واربع عليه ، لغة في قولك : ارق على ظلعك ؛ أي ارفق بنفسك ولا تحمل عليها أكثر مما تطيق . قال ابن الأعرابي : يقال : ارق على ظلعك ، فتقول : رقيت رقيا ، وقال غيره : ويقال للرجل : ارقأ على ظلعك ؛ أي أصلح أولاً أمرك . وجاء في أساس البلاغة : (ولا أرقأ الله دمعتك ، ولا أرقأ عينك) ، قال جرير :

بكى دوبـــل لا يرقئ الله دمعـــه　　　ألا إنمـــا يبكي من الـــذل دوبـــل

واليأس رقوء الدمع . قال الكميت :

فكنت هنـــاك رقـــوء الـــدمـــا　　　ء وللمتبعـــات الأنين الـــزفيرا

وقال ذو الرمة :

لئن قطـــع اليـــأس الحنين فـإنـــه　　　رقوء لتـذراف الـدمـوع السوافـك

وتقول : فلانة طويلة القروء ، بطيئه الرقوء[1] .

ويكاد الزمخشري يلخص الجدلية القائمة بين (قرأ) و(رقأ) في سجعته الآنفة الذكر : فلانة طويلة القروء ؛ يعني أن حيضها يطول بدليل قوله : بطيئة الرقوء ، أي أن انقطاع دمها بطيء ، وزمن طهرها قصير ، فقد جعل القرء ضد الرقوء في هذه السجعة ، وإن كان صرّح بأن القرء هو الوقت ، والوقت يصدق على الحيض ، كما يصدق على الطهر ، ولكنه هنا على غير قصد منه ، نظراً لعلوّ كعبه في اللغة ، وهو إمام من أئمتها ، وصورها حاضرة في ذهنه ، واضحة في فكره ، فقرن بين الضد وضده ، بين القرء والرقوء ، كما هي عادته في الكثير من هذه السجعات ، وقديما قالوا : الشيء بالشيء يذكر ، وهذه الأضداد لا تخرج باعتبارها

---

(١) لقد كان ينبوع هذا الكنز من قدمي الزمخشري على ضربة مِعْول ، فلقد قال القوم : أسا بين القوم : أصلح ، وسأى بينهم سأوا : أفسد ، كما قالوا : جاسه مجاساة : عاداه . وساجاه : رفق به ، وهذا نظير قول الزمخشري : فلانة طويلة القروء بطيئة الرقوء - ا هـ ، تاج العروس .

أضداداً عن سلطان الجدلية التي تقضي أن يكون الشيء الواحد أو اللفظ الواحد يحتوي على ضده ، ولهذا جاء لفظ الضد عند القوم (للمثل وللمخالف) كأنهم نظروا بهذين الاعتبارين كما نظروا إلى القرء على أنه طهر وحيض معا ، وكل ما جاء من الأضداد على مثل هذا .. ولما كان الضد يستدعي الضد المخالف والمشابه إلى ساحة الذاكرة ، فإن هدبة بن خشرم لما أُتي به لحضرة العامل (سعيد) ورأى بياض أسنانه ، تذكر بياض أسنان زوجته فقال يخاطب زوجته وهو يساق ليُقتل :

وعند سعيد غير أن لم أبح به ... ذكرتك إن الأمر يذكر بالأمر

وقوانين التداعي قائمة على مثل ذلك ، فالشيء بالشيء يذكر . وبين الأضداد مَشَابِهُ تستدعي اندفاعها إلى ساح التذكر ، كما يستدعي ذلك اقتران الشيء بالشيء . فالرقوء مجيء زمن الرقوء لأوانه الذي هو زمن انقطاع الدم . والقرء مجيء الشيء لأوانه الذي هو زمن اجتماع الدم ، وما انقطع عن المجيء لأوانه ضد ما اجتمع لأوانه ، وبينهما علاقة جدلية ، وليس مطلق علاقة ، إذ لا مكان للعلاقة المطلقة في وجود جدلي يتقيد كل زوج فيه بحركة زوجه .

ولو عدت إلى اللحظة التي يتجاور فيها لفظا (ق ر أ) و (ر ق أ) لوجدت أن اللحظة التي تفصل بينهما موجودة وغير موجودة معا ، وهذا هو التناقض أيضا ، فأنت حين تنتهي من النطق بلفظ[1] (قرأ) تكون قد بدأت (ر ق أ) قبل أن تنتهي من (ق ر أ) وكأنه لا فاصل يفصل بين اللفظين ، فأنت في اتصال مستمر لا انقطاع له . وإذا نظرت إلى لفظ (ق ر أ) تجده مستقلا منفصلا تمام الانفصال عن لفظ (ر ق أ) ، وأنت محمول شئت أم أبيت بحكم هذا المنطق الجدلي على القول : إن (ق ر أ) متصلة بـ (ر ق أ) وغير متصلة بآن .

ولو رحت تنظر في اللحظة التي ينتهي فيها الطهر ويبدأ فيها الحيض فإنك تجد لحظة ؛ إما أن يكون الطهر لم ينته فهو موجود ، وإما أن يكون قد انتهى فالحيض هو الموجود ، وعلى هذا فلا وجود للحظة الانفصال التي لا هي من الطهر ولا هي من الحيض ، وإذا كان لا وجود لهذه اللحظة فهذا معناه أن الحيض والطهر متصلان ولا انفصال بينهما مع أنهما في الواقع منفصلان متميزان ، وهذا هو التناقض الذي تجده في لفظي (ق ر أ) و (ر ق أ) فهما متصلان ومنفصلان في آن واحد ، وقد صدرا عن الواقع الحي المتناقض فجاءا متناقضين يحكيان في

---

(١) واضح أن التمثيل قائم بين (ر ق) و (ق ر) وأن الهمزة حرف أضيف إلى كل منهما على نحو ما مرّ آنفاً .

تناقضهما مسيرته الجدلية ، وكأنها من هذا الواقع ككليوبترا من الحياة في قول شوقي :

بنت الحياة أنا وتشهد سيرتي ... ما كنت من أمي سوى تمثال
فقسوت قسوتها ولنت كلينها ... واقتست في صدى بها ووصالي

إن كليوبترا كالحياة نفسها ، فكما تقسو الحياة وتلين ، تقسو كليوبترا وتلين ، وكما تصد وتصل ، تصد هي وتصل أيضاً . ومثل ذلك قول القديم الذي يرى الإنسان كطبيعته من حوله فيقول مخاطبا الآخر :

شرست بل لنت بل قانيت ذاك بذا ... فأنت لا شك فيك السهل والجبل[1]

إنه شرس ولين معا ، ويخلط الشراسة باللين أيضا ، كالأرض ذاتها سهل وجبل ، وأرض بين السهل والجبل ، لا هي للسهل خالصة ، ولا للجبل واضحة ، مع أن السهل واضح متميز ، والجبل مثله واضح متميز ، ولكن بينهما قطع متشابهات تنزع للسهل أحيانا وللجبل أحيانا أخرى ، وهذه القطع المتشابهات المتجاورات هي التي تحمل اسم السهل في نظر ، وتحمل اسم الجبل في نظر آخر ، كما هو الحال في لفظ القرء الذي يحمل اسم الرقوء آنا ويحمل الرقوء اسمه آنا آخر بسبب طبيعة الجدل القائمة في الوجود ، ولذلك كان الفصل بين المتشابهات المتجاورات سببا للجدل في الماضي لأنه (جدل) وسيبقى سببا للجدل في المستقبل لأنه (جدل) يشبه بعضه بعضا إذا تقارب ويتضاد إذا تباعد ، ونكرر أن الذي يحاول أن يزيل التشابه والتضاد بين الليل والنهار ، إنما يحاول في حقيقة الأمر إزالتهما معا ، إذ التشابه والتضاد فيهما هو قوام وجودهما ، فآخر لحظة من النهار كأول لحظة من الليل والعكس بالعكس . وآخر لحظة من الطهر كأول لحظة من الحيض ، والعكس بالعكس ، ولكن نصف النهار مضاد لنصف الليل ،

---

(١) مما تجدر ملاحظته أنّ طبيعة سير الحركة في (قرأ) و (رقأ) إنما هي طبيعة سيْر الحركة في صميم الأشياء ، وهي حركة تبدأ ولا تبدأ ، وتنتهي ولا تنتهي ، فإنك حين تكون في القاف من نهاية (رق) فإنك تكون في هذه القاف نفسها في بداية (قر) والعكس بالعكس ، فأنت مُبتَدِئٌ مُنْتَهٍ ، ومُنتَهٍ مبتدئٌ في آن . تلك هي طبيعة سير الحركة في صميم الأشياء . أما الحركة التي نرصدها بالنظر أو بوسائلنا التكنولوجية المتطورة فهو رصد لظاهر حركة على أقدارنا وأقدار وسائلنا وليس رصد الحركة تنتهي وتبدأ وتبدأ وتنتهي في آن . وهل من سبيل لرصد مثل هذه الحركة اليوم أو غدا ، غداً ومهما تطورت وسائلنا ؛ إذ كيف يمكن رصد حركة تقوم مع ضدها في شيء واحد وتكون نهايتها هي بداية ضدها الذي يقوم في ذاتها ، وبدايتها هي نهاية ضدها الذي يقوم في ذاتها . وهذا وإن كان أمراً عُجابا فإنه الحقيقة التي لا شك فيها ولا ريب والتي نشاهدها بأمّ أعيننا ، ومن الذي يستطيع أن ينكر أن (رق) تقوم في (قر) وأن بداية كل منها هي نهاية الأخرى وبالعكس ، وأن الحروف التي يتألف منها كل من (رق) و (قر) هي حروف واحدة .

وسورة الدم مضادة لسكون الانقطاع ، والتشابه والتضاد قوام هذا الوجود .

وإذا رجعت إلى اللحظة والشيء الذي لا تحكمه الجدلية ، وحاولت أن تجد شيئاً في لحظة ما فيما مضى أو فيما يأتي لا سلطان للجدلية عليه ، فإنك تجد جوابك في الرجوع إلى لفظي (ق رأ) و (رق أ) ، فلو حاولت أن تخلص لفظاً من لفظ ، وأن تجعل جزءاً من أحدهما غير مركب مع الآخر فإنك تطلب المستحيل ، لأنك حين تبدأ بأي حرف من (ق رأ) تكون قد بدأته من (رق أ) حتما والعكس بالعكس ، وكأن البدء من التركيب والجدل ، وكأن الخطوة الأولى في الوجود جدلية منذ قيامها ، وفي الحدود التي تتراءى فيها ، أو في المدى المنظور ، أو في حدود من الصغر والكبر تدخل ضمن إمكانات العلم وقدراته الحالية ؛ « ويأتيك بالأخبار من لم تزود » ، وأبجدية العلم قد لا تكون الإنسانية تجاوزت ألفها بعد ، وعلى هذا فإن كل شيء مؤلف من زوجين اثنين وكل منها عكس الآخر .

وإذا كان لكل ما جاء تحت لفظ (ق رأ)من معان له وجوهه الصحيحة ، وله مسوغاته ، فهل نبقى في هذه الحيرة ، فلا ندري ماذا يعني لفظ (قرأ) ، أو لفظ (رقأ) وهل نبقى على إمكان تفسير القرء بالحيض وبالطهر في مكان واحد ، وحيز واحد ، ولحظة واحدة ؟.

وإذا كان ذلك ممكنا في الحدود المتشابهة المتجاورة التي لا تمنع أن نسمي آخر لحظة من النهار باسم أول لحظة من الليل نظراً للتشابه القائم بينهما ، فهل هناك وسيلة لتمييز نصف النهار من نصف الليل ..

إن الأول يقول :

وليس يصح في الأذهان شيء إذا احتاج النهار إلى دليل

لأن التمييز بينهما قائم في أعيننا ، فهل هناك في منطق اللفظ صيغة جدلية تمكن من تمييز القرء من الرقوء حين يستعمل القرء للحيض وللطهر معا ، فيستعمل للقرء الذي هو الحيض وللرقوء الذي هو الانقطاع ، أي الطهر ... إن العلماء جنحوا إلى النصوص المأثورة ، فمنهم من رأى فيها ترجيح الطهر ومنهم من رأى فيها ترجيح الحيض كما هو مبين في مظانه ، والذي يعنينا هو ـ كما سبق ذكره ـ إمكان الترجيح باعتماد منطق الجدلية التي تستوعب هذا الوجود ؛ واللفظ بعض الوجود ..

لنترك اللحظة التي يشتبه فيها القرء بالرقوء ، وهي لحظة المجاورة ، ولنعد إلى معنى

القرء فنحدده ونجلوه بضده ، أي بالرقوء ، فيتبين لنا أن الرقوء هو الانقطاع ـ مطلق الانقطاع ـ أو انقطاع الدم ، كما هي الحال هنا ، فيتعين بصورة لا ريب فيها أن نقيضه هو الاتصال ـ مطلق الاتصال ـ وهو هنا جريان الدم أي الحيض ؛ « وبضدها تتميز الأشياء » ولولا منطق الجدلية هذه ومقابلة الضد بضده لما أمكن التمييز على هذه الصورة الواضحة حين ننظر إلى اجتماع شيء منطلق لا اجتماع شيء ساكن[1] .

وكذلك يمكن تحديد معنى الألفاظ كلها في هذه اللغة بمقارنتها بأضدادها ، وبهذه المقارنة يمكن الوصول إلى كلمة الفصل في الموضوع . وهذا يدل على أن الفاصل بين نظام ونظام في المجتمعات هو مقارنة الأضداد بأضدادها في مراحل تميزها لا في مراحل تجاورها وتشابهها . والذين يبتغون ـ لحاجة في نفوسهم ـ أن ينالوا من نظام بإلباسه ثوب ضده يترصدون مراحل التشابه التي تكاد الخطوات فيها تتشابه في مظاهرها ، والفصل بين هذه المتشابهات يتم بالعودة إلى تميز الوجهة ؛ وجهة الإيجاب من وجهة السلب ، فالسلب والإيجاب هما الميزان عند التشابه ، وإذا نظرت في آخر الطهر وأول الحيض وقفت عند مرحلة تكاد تتماثل ، والذي يميز بين طرفيها المتصل بالطهر ، وطرفها المتصل بالحيض ؛ هو الاتجاه إلى الانقطاع في الطهر ، والاتجاه إلى الاتصال في الحيض ، أو قل هو السلب في الطهر ، والإيجاب في الحيض ، كالتمييز بين قطبين في الكهرباء بتلك الإشارة التي تنبئ عن ذلك ، والتي لولاها لما شاهد الناظر في القطبين فرقاً ما ..

والحركة الجدلية تخفى عند تشابه الخطوات حين تتجاور ، وحين تصبح الحركة في آخر حرف من لفظ (ق ر أ) ، وهو الهمزة ، الذي هو بداية لضده الذي هو (أ ر ق) ، وقد استعملت هنا (رقأ) بدلاً من (أرق) فقد سبق التنبيه إلى أن الحرف الثالث لا يغيّر من وجهة اللفظ ولكنه يُدخل تعديلا في التقييد .

ولأن هذه الملامح تخفى في اللحظة التي يبدأ فيها الانتقال ، لأنها تتشابه إلى حد كبير ؛

---

(١) لقد ذكروا أن القرء هو الوقت وأوضحوا ذلك بقولهم : إنه مجيء وقت الشيء ، وعلى هذا يكون القرء مجيء وقت الاجتماع ، والرقوء مجيء وقت الانقطاع ، ولما كانا مشتركين في مجيء وقت الشيء ومختلفين ، فالقرء من الجمع والرقوء من الانقطاع ؛ كان تخصيص القرء بالحيض والرقوء بانقطاع الحيض هو الوجه .
وهذا يدل على مدى ما في ضمير الصيغ من حرية واتساع ، لأن المختلفين في هذا هم أئمة البيان ، والشافعي نفسه يرى أن معنى الوقت يصدق على الطهر والحيض وأن تخصيصه بالحيض جاء من السنة .

إذ لا يبقى فرق بين نهاية المرحلة الأولى وبداية المرحلة التالية إلا في الاتجاه . وهذا الاتجاه هو المميز ، ولو نظرت إلى تعاقب المراحل من غير نظر إلى تمايزها لوجدت أن تعاقبها يمثل حركة دائرية ، وهي حركة لاتتصف بالسلب ولا بالإيجاب ، لأن سيرها يظل في الاتجاه نفسه بحسب الظاهر ، غير أنه من ناحية أخرى يعتبر إيجابا بالنسبة إلى المرحلة أو الخطوة السابقة ، فهو وإن كان متمثلا في حركة دائرية ، لكنه يبدأ في الحقيقة مرحلة جديدة مناقضة للمرحلة السابقة في أقل جزء من الزمن وأقل جزء من المكان .

إن الفرق بين مرحلة ومرحلة يظهر أكمل ما يظهر في تضاد الاتجاه ، أي في السلب والإيجاب ، فالفرق بين (ق رأ)[1] و (رق أ) إذا تجرد من الوجهة أصبحت (قرأ) عين (رق أ) لأن الدم إذا لم يحتبس أو يجرِ فقد تجرد من طبيعته ، أو قل تجرد من وجوده ، فالوجود هو التقيد والتقيد متمثل في الاتجاه ، ويمكن أن تلخص ذلك فتقول : **الوجود هو الاتجاه .**

ومن هنا كانت قيمة الاتجاه ليست عظيمة فحسب ، بل هي الوجود كله ، ولهذا كان التابع لا وجود له ، لأنه لا وجهة له ، ووجهته هي وجهة متبوعه ، ووجوده هو وجود متبوعه ..

والمجتمع الذي يخرج من أصالته ، ولا يقيم خطوط مسيرته على وجهة متميزة خالصة له ، فهو مجتمع لا وجود له ، لأنه فقد قوام وجوده بفقد اتجاهه ، وكم سمعت الناس تقول : « الذي ليس له هوى ، ليس له دين » وهذا كلام صحيح ، لأن الهوى هو الميل ، والميل هو الاتجاه ، ولكل من يريد المحافظة على وجوده وجهة هو موليها ، بها تتميز هويته ، وتتضح ملامح ذاته .

إذا عدت إلى لفظ (ق رأ) وجردته من ضده (رق أ) فهو اتصال لم تسبقه مرحلة انقطاع تميزه ولم تلحق به مرحلة انفصال تحرره ، فهو جريان لا وجهة له ، وأين هذا الجريان الذي لا يتجه لوجهة معينة ؟ ؟ .

إن نظام الجاذبية يمثل الوجهة ، فإذا عُرّي الوجود من قيود هذا النظام ، فقد انتقل إلى

---

(١) لو قرنت مجيء وقت اجتماع الشيء في (ق ر أ) بوقت زواله في (أ ر ق) لوجدت الأرق يشير إلى وقت ذهاب النوم وهروبه على عكس القرء الدي يشير إلى وقت حصوله واجتماعه .

وجود آخر ، لأنه خرج من الصيغة الجدلية التي تحكمه ، وإذا بطلت الجدلية ، زال هذا الوجود الجدلي كله إلى شيء آخر لا يستطيع أحد أن ينبس عنه ببنت شفة .

ولعل الشيء في ذاته الذي تحدث عنه (كانْت) هو شيء لا تحكمه هذه الجدلية مع أنه قائم فيها ، قائم في الأشياء التي تحكمها ، فهو موجود ومفقود معاً ، وهكذا تخرج الجدلية من الباب لتعود من النافذة .

وإذا كانت الأضداد الكامنة في الأشياء ذاتها متضادة ومتشابهة لأنها من نسيج واحد ، فالمادة التي تتألف منها (ق ر أ) هي المادة نفسها التي تتألف منها (ر ق أ) ، وكل مادة كامنة في الأخرى ، وقائمة فيها ، ويمكن أن تقول من جهة أخرى : إنها غير كامنة فيها ولا قائمة ؛ فمادة (ق ر أ) هي مادة مستقلة عن (ر ق أ) كل الاستقلال من وجه ، وقائمة فيها ومتداخلة في كل جزء منها من وجه آخر ، وهذه الصورة هي الآن محلّ بحث وتدقيق من قبل العلماء في المادة ، ولكنهم لم يتجهوا بعد إلى اللفظ ، والملاحظ اليوم في مجالس كبار علماء الطبيعة[1] أنهم يقتفون في مختبراتهم أثر اكتشاف جديد هائل ، والذي إن تحقق فسوف يؤدي إلى توسيع كل حدود الخيال الإنساني ومداركه ، ألا وهو اكتشاف ما يسمى مضاد المادة ؛ ويعني وجود (مضاد المادة) فناءً لكل مادة ـ والعكس صحيح ـ في حالة تواجههما . ويؤمن كثير من العلماء إيماناً عميقاً بوجود (مضاد المادة) ، ويبدو أن الأبحاث التي أجريت حديثاً في مختبرات كالهام (إنكلترا) ، وبروكهافن (الولايات المتحدة) ، وكارلسروة (ألمانيا الغربية) ؛ قد أكدت صحة هذا الاقتناع ، حتى أنه يظن أن الضدين (المادة) و (مضاد المادة) قد خلقا في آن واحد ، ساعة خلق هذا الكون ، وهذه الفكرة تخرج عن كل حدود التصور البشري ؛ (مادة أو شبه مادة مضادة للمادة) خلقت في الوقت نفسه ، ومن الأصل نفسه ، وربما كان لها تطور المادة نفسه ، ولكنها لا تحمل شيئاً من صفات المادة المتعارف عليها ، وتركيبها الفيزيائي والذرّي يماثل تماماً تركيب المادة التي نعرفها ، ولكن بطريقة متعاكسة ، فالمعروف أن المادة ـ أيّ مادة ـ تتركب ذراتها من نواة مركزية موجبة تدور حولها إلكترونات سالبة ، بينما ذرات (مضاد المادة) تتألف من نواة سالبة تدور حولها إلكترونات موجبة (أي تماثلا عكسياً) ، وإذا تواجهت المادة ومضاد المادة فإنها يفنيان ، وينتج عن ذلك الفوتونات

---

(١) العلوم الطبيعية في القرآن ليوسف مروة ، منشورات مروة العلمية ، مطابع الوفا ـ بيروت ط ١٩٦٨/١ ، ص ٢٢٢

(الضوئيات) النورية ، تماماً كما يحدث عندما يصطدم إلكترون سالب مع بوزيترون موجب ، فينتج فوتون ضوئي .

والواقع أن تركيب مضاد المادة لم يثر عجبي فقد قال الإمام علي (رضي الله عنه) منذ أكثر من ١٣ قرناً في نهج بلاغته : « إن لكل ظاهر باطناً على مثاله » ، وجاء في القرآن الكريم ما يؤكد ويثبت عملية التماثل العكسي ، وذلك في قوله تعالى : ﴿ يخرج الحي من الميت ، ويخرج الميت من الحي .. ﴾ [الروم : ٣٠ / ١٩] .

في الملاحظة الآنفة الذكر اتساق مع منطق الجدلية ، التي ينطق بها هذا الحرف العربي ، ويعلنها نظام ألفاظه في تراكيب كلماته ، فاللفظ يحوي ضده في ذاته ، وضده في ذاته ذو اتجاه يعاكس اتجاهه ، فلفظ (ق رأ) ضد (رقأ) مبنى ومعنى ، فالحروف واحدة والترتيب متعاكس ، وحين توجد (ق رأ) تفنى (رقأ) والعكس بالعكس أيضاً ، فأنت حين تنتقل في النطق من حرف إلى حرف في لفظ (ق رأ) إلى أن تنتهي بالهمزة توجد (ق رأ) وتفني (رقأ) ، ولكنك تكون قد وضعت قدمك في أعتاب (رقأ) ولم تضعها في الوقت نفسه ؛ إنك وضعت قدمك في أعتاب (رقأ) لأن نهاية (رقأ) ابتداء لها مع ملاحظة أننا وضعنا (رقأ) مكان (أرق) لأن الأرق هو انحباس النوم ، وانحباس النوم كانحباس الدم ، إذ العبرة في مطلق الانحباس وليس فيما يضاف إليه ، فالإضافة قيد تابع لا يغير من طبيعة الاتجاه ، ولا يبدل من اتجاه التضاد والتعاكس ..

وكذلك إذا سرت في (رقأ) من الراء إلى القاف فالهمزة ، تكون قد أفنيت (ق رأ) ، وفي الوقت نفسه تكون قد وضعت قدمك - وبصورة غير مباشرة كما يقولون - في أعتاب (ق رأ) ، وهكذا فإن اللفظين يتفانيان في التقابل ، فحين تقابل (ق رأ) بحروفها الكاملة تفني (رقأ) ، وكذلك حين تقابل (رقأ) بحروفها الكاملة تفني (ق رأ) .

ولفظ (رقأ) موجود في (ق رأ) لأن الحروف واحدة ، وغير موجود لأنه فني فيه .

ولفظ (ق رأ) وجد في اللحظة التي وجد فيها لفظ (رقأ) لأن كل حرف من هذه ، هو حرف من تلك ، فإذا وجد في إحداهما فهو موجود في اللحظة ذاتها في الأخرى ، كما أن حركة كل من اللفظين تعاكس الأخرى تماماً فـ (قرأ) اتصال و (رقأ) انقطاع ، لأنه مرّ بك أن القرء هو الحيض ، والحيض جريان دم ، والجريان حركة مندفعة في الإيجاب .

والرقوء : انقطاع الدم ، وهو حركة معاكسة ، لأن احتباس الدم يعاكس جريانه ، وهو حركة سالبة ، وإذا كانت الحروف تقوم مقام جزئيات المادة ، فترتيبها في (ق ر أ) يعاكس ترتيبها في (ر ق أ) وكما تنشر المادة الضوء من جزئياتها تنشر الكلمة النور من حركات حروفها بياناً يفصح عن إنسانية الإنسان كما أفصح يوم كان شيئاً في لسان الحيوان عن ذاتية الحيوان ..

وقد رأيت أن ما يبحث العلماء عنه[1] في إنكلترا وأمريكا وألمانيا مماثل لما تعلنه جدلية هذا الحرف العربي ، وكأن ما يبحثون عنه ضمير مستتر في نظام الكلمة العربية ، وأقول : ضمير مستتر تجوزاً لأنه كاد يخفى لشدة وضوحه .

إن هذا الحرف الإنساني ؛ وأقول الحرف الإنساني ، لأنه في اتساقه مع حركة الوجود العامة ، خرج من عروبته ليكون إنسانياً ، وهذه هي أكبر ميزات هذا الحرف ، فالذين يدعون إلى تبديل نظامه في ألفاظه باصطناع عاميّات تفسد هذا النظام ، إنما يدعون في حقيقة الأمر إلى وأد الحرف الإنساني قبل أن يكون حرفاً عربياً ، جهلوا ذلك أم تجاهلوه ..

وإذا أزاد علماء اللغات في العالم أن يعرفوا مقدار صلة لغاتهم بأصلها الإنساني الأول ، بل صلتها بحركة هذا الوجود واتساقها مع هذه الحركة ، فعليهم أولاً وآخراً أن يتبيّنوا مكان هذه الجدلية في لغاتهم ، فإذا افتقدوها فليعلموا أنهم خرجوا على الحركة المتسقة لجدلية الطبيعة بما اصطنعوه من لهجات .

وليس من شك في أن الأصول الأولى للّغات ، والتي لم تفسد بالخروج على حركة الجدل في المادة يمكن الوقوف فيها على مسار هذه الجدلية ، كما أمكن الوقوف على مسارها في هذا الحرف العربي .

وسوف يجد الأحرار من علماء اللغات الذين لا يجدون عن صوت ضميرهم بديلاً ، سوف يجدون أن الطريق إلى كشف مسار الجدلية في لغاتهم هو هذا الطريق ، وأن كل لفظ يحوي في ذاته قانوناً مادياً وإنسانياً في الوقت نفسه ؛ لأن المادة الجامدة حين تتراءى في ألفاظ الإنسانية المنفعلة بها تكون قد أفصحت عن ذاتها بلسان إنساني مبين ، ولا أقول بلسان عربي فحسب ،

---

(١) لا نريد من هذه المقارنة إلا مجرد إلفات النظر إلى ما في طبيعة سير الحركة في الصيغ العربية من اتساق مع طبيعة سير الحركة في أشياء الوجود .

لأن حرف هذه العربية في نظري هو حرف إنساني أصيل إن لم يكن حرف الإنسانية الذي لم يأته الباطل من بين يديه ولا من خلفه بعد ، على كثرة غامزيه وقوة شكيمتهم ، ونفوذ سلطانهم ، وتنكرهم لإنسانية الإنسانية في صيغة حرف كريم من حروفها ..

وليس بغريب وربما كان ليس ببعيد أن ترشد جدلية هذا الحرف العربي إلى الحروف الأصيلة من حروف هذه الإنسانية في اللغات الأخرى فتجمع شملها ، وتؤلف ما بين مختلفها ، وتردها إلى أصلها الأم رداً جميلاً . ويظهر مما سلف ذكره أنّ الخطوة الأولى إلى المعنى الأصل هي أن تقابل الضد بضده ، نقابل (ق رأ) بـ (رق أ) ، وقبل هذه المقابلة ننزع عن اللفظ كل السمات (الكرنفالية) التي ألبسته إياها وجوهٌ من الشبه ، تتباعد حيناً وتتقارب حيناً آخر ، وقد سلف الذكر أن لفظ الكتابة اليوم دخل حرم القلم والقرطاس وابتعد قليلاً أو كثيراً عن ضم شيء إلى شيء ، كما أن لفظ السيارة اليوم لا يعني ما كان يعنيه سابقاً ، فقد كان ينصرف إلى جماعة المسافرين ، وهو اليوم ينصرف إلى واسطة النقل المعروفة ، ومثل ذلك لفظ (القطار) فقد كان يعني جماعة الجمال مقطوراً بعضها برقاب بعض ، وهو اليوم يعني واسطة النقل المعروفة .

والكتابة وإن كانت تعني ضم شيء إلى شيء فهي تعني (التوثيق) في صورة مخصوصة ، وإذا كانت القراءة في بداية استعمالها تعني (الجمع) فإنها تلتقي مع لفظ الكتابة الذي يعني ذلك . قال القديم :

لا تأمننّ فزارياً خلوت به   على قلوصك واكتبها بأسيار

أي اربط (حياء) هذه الناقة بأسيار بأن تضم بعضه إلى بعض ، وتوثقه بهذه الأسيار لئلا يتمكن هذا الفزاري من غشيانها ، فهو من قبيلة تُرمى بغشيان الإبل .

وتأمل كيف التقى لفظ القراءة بلفظ الكتابة حين رجعنا[1] باللفظين إلى المعنى الأصل ، أو إلى الخلية الأولى في عرف داروين الذي يقول : « إننا نصير إلى الوقوف على التشابه بين الكائنات الحية كلما أوغلنا في الرجوع إلى الأصول الأولى ؛ فالخلية الأولى في الكائنات الحية متشابهة إلى حد بعيد » .

---

(١) ليس المراد من رجوع (ق رأ) و (ك ت ب) إلى جانب واحد من جوانبها التي لا تتناهى إلاّ للإشارة إلى هذا الجانب وإلا فأين كل منها من الأخرى .

وهكذا ترى هذا الحرف العربي ينزع إلى التشابه كلما أوغلنا في الرجوع إلى وجهات الألفاظ الأصل التي تبدو محصورة بين هذين السهمين ( ) ، ولعل الباحثين في اللغات على هدى من هذه الظاهرة سوف يقفون بصورة أوضح وأجلى حين يعودون إلى رؤية تلك الألفاظ الأصول من خلال جدلية الحرف ، وبقدر ما يستطيعون التوغل نحو تلك الأصول تبدو لهم وجوه الشبه أكثر تقارباً ، وليس هذا بعجيب ، فمنطق الجدل يقضي بتشابه الأضداد كما يقضي بتضادها ، وهل هناك من شبه أكبر من شبه (ق ر أ) بـ (أ ر ق) ؟ .

إن الحروف التي هي بمثابة العناصر الأولى في جدول (مندليف) ترد إلى صوت يخرج من تجاويف الفم وما يتصل به ، وهي تجاويف متجاورة ، كلما مرّ بها الهواء انبعث منها صوت معين ، متناسق ومتوافق مع كمية الهواء المتفجرة ، وطبيعة التجويف ، وحال الناطق ..

فالهواء المتفجر واحد ، والأمكنة متشابهة بتجاورها ، وطبيعة الناطقين تعرض لها ظروف انفعال متشابهة في حدود معينة ، وهذا كله يسير بالحرف ونظامه نحو الوحدة ..

كما أن اختلاف تجاويف الفم وما يتصل به ، واختلاف كمية الهواء المتفجرة أثناء النطق مع اختلاف طبيعة الناطق بحسب الأحوال العارضة ، كل ذلك يؤدي إلى فردية الجرس لكل ناطق ، وأنت ترى أن الحروف المنطوقة متشابهة ومتضادة بآن واحد ، وكأن الجدلية تلاحق الوجود كله ، فلا ينبو عن سهامها هدف ، ولا يكبو في ساح التشابه والتضاد لها جواد ، لذا كان اختلاف الألسنة من الآيات التي يحار فيها الفكر كما كان تشابهها كذلك ، فهي متضادة متشابهة ككل شيء في هذا الوجود .

وبعد أن تقابل الضد بضده في اللفظ ذاته ، أي نقابل (ق ر أ) بـ (ر ق أ) ونتجاوز المجازات التي لحقت بها ونعود إلى الحركات الأولى التي يتجه لها اللفظ .. عندها نرجع إلى المعنى الأصل ، وعندها نرى التضاد واضحاً كالشمس لا لبس فيه بين (القرء) و (الرقوء) كما هو واضح بين كل ألفاظ هذا الحرف العربي .

ولنعد الآن إلى المقارنة بين (ق ر) و (ر ق) وهما الحرفان الأولان من (ق ر أ) و (ر ق أ) ..

جاء في لسان العرب من معاني (قرر) ما يلي :

القر : البرد عامة ، وقـال بعضهم : القر في الشتـاء ، والبرد في الشتـاء والصيف . ذهبت قرتها : أي ذهب الوقت الذي يأتي فيه المرض . كل بارد : قرّ . فَوَلِّ حارّها من تولى قـارّهـا ، أي ولِّ شرها من تولى خيرها ، وولِّ شديـدتها من تولى هينتهـا ، فجعل الحَرَّ كنـايـة عن الشرِّ والشدة ، والبرد كناية عن الخير والهين . لما أخبرتـه خبر القوم وقَرَرْت قرِرْت ، أي لمـا سكنت وجـدت مسَّ البرد . القرارة : مـا بقي في القـدر بعـد الغرف . قرّ القـدر : فرّغ مـا فيهـا من الطبيخ ، وصبّ فيها ماءً بارداً كيلا تحترق . والقررة ، والقَرارة ، والقِرارة ، والقُرورة ؛ كلـه اسم ذلك الماء ، وكل ما لزق بأسفل القدر من مرق أو حطـام تـابل محترق أو سمن أو غيره : قرة وقرارة . وقررتها : طبخت فيها حتى يلصق بأسفلها . وأقررتهـا : إذا نزعت مـا فيهـا ممـا لصق بها . القر : صب الماء دفعـة واحـدة . وتقررت الإبل : صبت بولهـا على أرجلهـا . وتقرَّرت : أكلت اليبيس فتخثرت أبوالها . الاقترار : أن تأكل الناقة اليبيس والحبـة فيتعقّـد عليهـا الشحم فتبول في رجليهـا من خثورة بولهـا . وقرّت الإبـل : نهلت ولم تعـلّ . وقررت النـاقـة ببـولهـا تقريراً : إذا رمت به قرة بعد قرة ، أي دفعة بعد دفعة خاثراً من أكل الحبـة . ابن الأعرابي : إذا لقحت الناقـة فهي مقر وقـارح ، وقيل : إن الاقترار السُّمن ، تقول : اقترت النـاقـة : سمنت . الاقترار : نهايـة السُّمن ، وذلـك إنمـا يكون إذا أكلت اليبيس وبزور الصحراء ، فعقّـدت عليهـا الشحم . وقرّ الكلام في أذنه : فرغه فيها ، وقيل : هو إذا سـارّه . ابن الأعرابي : القر ترديـدك الكلام في أذن الأبكم حتى يفهمه . القر : ترديدك الكلام في أذن المخـاطب . وقرُّ الـدجـاجـة : صوتهـا .ومن حـديث استراق السمع : يـأتي الشيطـان فيستمع الكلمـة ، فيـأتي بهـا إلى الكاهن ، فيقرهـا في أذنـه ، كما تقر القـارورة إذا أُفرغ فيهـا ، وفي روايـة : فيقـذفهـا في أذن وليـه كقرّ الدجاجة . قرّ الدجاجة : صوتها إذا قطعته . القر : الفروج . واقتر بـالمـاء : اغتسل . القرور : الماء البارد يغتسل به . وقر عليه الماء : صبّه . والقر : القرار بالمكان . غنّنـا غنـاء أهل القرار : أي أهل الحضر المستقرين . وفلان قـار : سـاكن . تقرير الإنسـان بـالشيء : جعلـه في قراره . قـال أبو الهيثم : وقَرْنَ في بيوتكن عنـدي من القرار . والقرور من النسـاء : التي تقر لمـا يصنـع بهـا ، لا ترد المقبـل والمراود ، كأنها تقر وتسكن ولا تنفر من الريبـة . القرقر : القـاع الأملس الذي لا شيء فيـه . والقرارة والقرار : مـا قر فيـه المـاء . والقرارة والقرار من الأرض : المطمئن المستقر . القرقر : الأرض المستـويـة . ابن شميـل : بطـون الأرض : قرارهـا ؛ لأن المـاء يستقر فيهـا . وصـار الأمر إلى قراره ومستقره : تنـاهى وثبت . ويقـال للثـائر إذا صـادف ثـأره : وقعت بقرّك ، أي صادف فؤادك ما كان متطلعاً إليه فقرّ . وقرت عينـه : سكنت بـالنظر إلى

ما يحب ، وهي ضد سخنت ، وقيل معناه : بردت وانقطع بكاؤها ، وقيل هو من القرار ؛ رأت ما كانت متشوقة إليه فقرّت ونامت . ويوم القر : اليوم الذي يلي عيد النحر ، لأن الناس يقرون في بيوتهم . ومقر الرحم آخرها ومستقر الحمل منه . والقارورة : واحدة القوارير من الزجاج . والقارورة : ما قر فيه الشراب وغيره . والقارورة : حدقة العين على التشبيه . والاقترار : تتبّع ما في بطن الوادي من باقي الرُّطَب . والإقرار : استقرار ماء الفحل في رحم الناقة . الاقترار : الشبع . وأقرت الناقة : ثبت حملها ، واقتر ماء الفحل في الرحم ، أي استقر . وناقة مقر : عقدت ماء الفحل ، فأمسكته في رحمها ، ولم تلقه . والإقرار : الإذعان للحقّ والاعتراف به . والقر : مركب للرجال بين الرحل والسرج . وقيل القر : الهودج . وقيل القر : مركب للنساء . والقرار : الغنم عامة . وطوى الثوب على قرّه : كقولك على غره أي على كسره . والمقر والقر : كسر طيّ الثوب . وقرت الدجاجة : قطعت صوتها . وقرقرت الدجاجة : رددت صوتها . القرِّيَّة : الحوصلة . والقرقرة : الضحك إذا استُغرب فيه ورُجِّع . والقرقرة : الهدير . والقرقرة : دعاء الإبل . والقرقرة من أصوات الحمام . والقرقارة : إناء سميت بذلك لقرقرتها . وقرقر الشراب في حلقه : صوّت . قال شمر : القرقرة قرقرة البطن ، نحو القهقهة . والقراري : الحضري الذي لا ينتجع ، وقيل : إن كل صانع عند العرب قراري . والقراري : الخياط . والقرقور : ضرب من السفن . والقرقر : الظهر .

ومما جاء من معاني (رق) في لسان العرب أيضاً ما يلي :

الرقيق : نقيض الغليظ والثخين . الرِّقة : ضد الغلظ . رق يرق رقة فهو رقيقٌ ، والأنثى رقيقة ، قال الشاعر :

من ناقة خوارة رقيقةْ ترميهم ببكرات روقةْ

معنى قوله رقيقة : أنها لا تغزر الناقة حتى تهن أنقاؤها وتضعف وترق ، ويتسع مجرى مخها ، ويطيب لحمها ، ويكر مخها .. واسترق الشيء : نقيض استغلظ . ويقال : مال مترقرق ، ومترقرق الهزال ، ومترقرق لأن يرمد ، أي متهيء له ، تراه قد دنا من ذلك ، والرمد الهلاك ، ومنه عام الرمادة . والرق : الشيء الرقيق . ويقال للأرض اللينة : رِقّ . ورق جلد العنب : لطف . ومسترقّ الشيء : ما رقّ منه . ومراقُّ البطن : أسفله وما حوله مما استرق منه . وعيش رقيق الحواشي : ناعم . ويقال : في ماله رقق : أي قلّة . والرقق : الضعف .

والرقة مصدر الرقيق ؛ عام في كل شيء ، حتى يقال : فلان رقيق الدين . وفي حديث : استوصوا بالمعزى فإنه مال رقيق ؛ قال القتيبي : يعني أنه ليس له صبر الضأن على الجفاء وفساد العطن وشدة البرد . وترققته الجارية : فتنته حتى رق أي ضعف . ابن الأعرابي : في قول الساجع حين قالت له المرأة : أين شبابك وجلَدك ؟ فقال : من طال أمده ، وكثر ولده ، ورق عدده ، ذهب جلَده ؛ قوله : رق عدده ، أي سنوه التي يعدها ذهب أكثرها وبقي أقلها ، فكان ذلك الأقل عنده رقيقاً . والرقق : ضعف العظام . ورقّ عظمي : أي ضعف . والرقة : الرحمة . ورقّ وجهه : استحيا . الرَّقاق : الأرض السهلة ، المنبسطة ، المستوية ، اللينة التراب . الأصمعي : الرَّقاق : الأرض اللينة من غير رمل . والرقاق : الخبز المنبسط . والرق : الماء الرقيق في البحر وفي الوادي لا غُزْر له . والرِّق : الصحيفة البيضاء . الرَّق : ما يكتب فيه من جلد رقيق .والرقة : كل أرض إلى جنب واد ينبسط عليها الماء أيام المد ، ثم ينحسر عنها الماء ، فتكون مكرمة للنبات . أبو حاتم : الرقة : الأرض التي نضب عنها الماء . والرِّق : المِلك والعبودية . أبو العباس : سمي العبيد رقيقاً لأنهم يرقّون لمالكهم ، ويذلُّون ويخضعون ، وسميت السوق سوقا لأن الأشياء تساق إليها . والرق : ورق الشجر . ورقرقت الثوب بالطيب : أجريته فيه . ورقرق الثريد بالدسم : آدمه به ، وقيل : كثَّره . ورقراق السحاب : ماذهب منه وجاء . والرقراق : ترقرق السراب ، وكل شيء له بصيص وتلألؤ فهو رقراق . وفي الحديث : إن الشمس تطلع ترقرق ؛ قال أبو عبيدة : يعني تدور ، تجيء وتذهب ، وهي كناية عن ظهور حركتها عند طلوعها ، فإنها تُرى لها حركة متخيَّلة بسبب قربها من الأفق ، وأبخرته المعترضة بينها وبين الأبصار ، بخلاف ما إذا علت وارتفعت . وسراب رقراق : ذو بصيص ، وترقرق : جرى جريا سهلا . وترقرق الشيء : تلألأ ، أي جاء وذهب . ورقرقت الماء فترقرق : أي جاء وذهب ، وكذلك الدمع إذا ترقرق في الحملاق . وسيف رقارق : براق . وثوب رقارق : رقيق . وجارية رقراقة : كأن الماء يجري في وجهها . وجارية رقراقة البشرة : براقة البياض . وترقرقت عينه : دمعت . ورقراق الدمع : ماترقرق منه . ورقرق الخمر : مزجها . وترقيق الكلام : تحسينه . وفي المثل : « عن صبوح تُرَقِّق » ؛ يقول : ترقق كلامك وتلطفه ، لتوجب الصَّبوح . قاله رجل لضيفٍ له غبقه ، فرقق الضيف كلامه ليصبِحه .وترققت له : إذا رق له قلبك . والرقاق : السير السهل . قال أبو عبيدة : فرس مرق : إذا كان حافره خفيفاً وبه رقق .

باستعراض ما تقدم من معاني (ق ر) و (رق) في لسان العرب يظهر التناقض واضحا بين اللفظين ، فلفظ (قر) يتجه إلى التجمع والتكاثف ، بينما يتجه لفظ (رق) إلى التبدد والانبساط والضعف والقلة ، ولفظ (قر) في تجمعه وتكاثفه نقيض (الرّقة) التي هي ضد الغلظ والثخانة .. انظر إلى كل ما قرَّ أي برد ، تجده متكاثفا متراكما ، وإلى كل ما رقَّ تجده ممتدا منبسطا ..

وقوله : « لما أخبرته خبر القوم وقررت قررت » ، أي لما سكنت وجدت مسّ البرد ، هذا القول نقيض تَرَقْرُق السراب ؛ أي جريانه جريا سهلا ، وترقرق الشمس يعني تذهب وتجيء ..

وقارن بين الإبل إذا (قرّت) من أكل اليبيس فتخثرت أبوالها وتعقد عليها الشحم ، وإلى القرارة وهي كل ما لزق بالقدر ، وإلى كل شيء يستقر أي يثبت ؛ تجد أن ذلك كله نقيض البشرة الرقيقة ، والدمع المترقرق ، وما رقَّ من الجلد والكلام والخمر الممزوجة بالماء ، والحافر ذي الرقق إذا كان خفيفا ، وانظر إلى السنين يرق عددها ؛ أي يذهب أكثرها ويبقى أقلها ، تجد أنه نقيض الناقة التي أقرّت ؛ أي ثبت حملها ، واقتر ماء الفحل في رحمها ولم تلقه .

ولكن هذا يحتاج إلى الرجوع إلى النقطة التي يكاد مدلول لفظ (رق) يلامس مدلول لفظ (ق ر) وذلك حين يتشابه اللفظان في مدلوليهما تشابها يكاد يكون تاما لولا تلك الإشارة التي تفصل بينهما ، وتميز أحدهما من الآخر ، وهي إشارة السلب في أحدهما وإشارة الإيجاب في الآخر ..

في تلك النقطة يكون كل منهما متفاضلاً إلى درجة أكبر من الصفر بقليل إن صحّ التعبير ، وفي هذه الحال يكون الشيء الذي بدأ يستقر اتخذ سبيله في مجرى السير نحو التجمع ، كما يكون الشيء الذي بدأ يرق اتخذ سبيله في مجرى السير نحو التبدّد ، فما يستقر يبدأ في التجمع ، وما يرق يبدأ في التبدد ، أحدهما يستقر وكأنه يثبت ، والآخر يرق وكأنه يحول ويزول ، وكم سمعت الناس تقول : « رقَّ الليل » حين يؤذن بالزوال ويتولى إلا أقله ، وهم في تلك اللحظات يقرون وكأن الليل يمضي عنهم وكأنهم يرتدُّون إلى ذواتهم متضائلين متقاصرين من البرد .. الليل يمضي ذاهبا وهم يمضون مرتدِّين إلى ذواتهم منكفئين ، ولا فرق بين مضيِّ الليل وبين تقاصرهم وتقوقعهم إلا في الإشارة ، فالليل يدبر عنهم ، وهم يدبرون عنه ، وكله في حقيقته إدبار ، ولا يتميز إدبار من إدبار إلا في الاتجاه ..

ليست هذه الصورة بعيدة عن حركة المعنى الأصل لأن العبرة في مطلق الحركة وليس في الليل أو في الأشخاص بل في حركة كل منهما ، وهي حركة واحدة ولكنها بتعاكس اتجاهها تبدأ في التباعد بعد الخطوة الأولى وتظل سائرة في طريق التباعد ثم تنزع إلى النقطة الأولى في بعض صورها ، وهي النقطة التي يشتد فيها التشابه الذي يتمثل : في الترقرق الذي يعني ذهاب الشيء ومجيئه كما جاء في ترقرق الشمس الذي سلف عرضه ؛ وفي التقرقر كقرقرة الدجاجة بترديد صوتها ، والصوت حين يتردد يذهب ويجيء ..

وأنت لو عدت إلى(رق) و (ق ر) لوجدت تشابهاً يكاد يكون تماثلاً ، فحروفهما واحدة ، و (رق) مثل (ق ر) لولا أن الحروف عُكِسْنَ[1] .

ولكنك حين ترى (الرقة) انبساطاً و (القرار) تجمعاً يلوح لك التضاد بأجلى صوره ، لأن كلا اللفظين يسير في اتجاه معاكس للآخر .

ولعل سبنسر حين رأى الأشياء تجري في التنوّع حتى تبلغ مدىً معيناً تعود بعده للتشابه والتوحد ؛ قد استشرف أفقاً شبيهاً بهذا الأفق الذي يجري فيه هذا الحرف .

وإن (هيجل) الذي ألّف بين المتناقضات ، ورأى الشيء ـ كل شيء ـ يحتوي على نقيضه وأن نقيضه كامن فيه ، قد كان يقرأ في سجل الوجود ما يكاد يشبه ما احتوته ـ على صورة ما ـ ألفاظ هذه اللغة .

غير أنّ أبا نصر الفارابي قد سبق (هيجل) ببضعة قرون إلى كشف النقاب عن حقيقة هذا الجدل في مدينته الفاضلة ، مما ستراه في موضعه من هذا الكتاب . وهذا الحرف بنزعته الإنسانية ، قد وضع العربية في مكانها من أصلها الأم في المادة ، وفي التاريخ معاً .

هناك عبارة تجري في الألسنة : « إن الفارابي هو المعلم الثاني بعد أرسطو الذي هو المعلم الأول » وإننا لنجد الصلة واضحة بين الرجلين ؛ فأرسطو يتجه إلى أنّ : « كل شيء في العالم يحركه باعث داخلي ليصبح شيئاً أكبر مما كان عليه . وكل شيء هو الصورة أو الحقيقة التي

---

(١) يقول المعري :

وحرم في الحقيقة مثل جرم ولكن الحروف به عكسن

ولكنه عكس ناقص لأن عكس (ج ر م) هو (ر ج م) أو (م ر ج) وعكس (ج م ر) هو (م ج ر) أو (ر م ج) .

نشأت عمّا كان مادة لها » . كا نشأت كل من الصورتين (ف ر) و (رف) عن مادتها الواحدة وهي هذان الحرفـان . ويقول : « ولكن هـذه المـادة بغير صورة سوف لا تكون شيئـاً لأن كل شيء صورة . إن المـادة بمعنـاهـا الأوسع هي إمكانيـة الصورة . والصورة هي الحقيقـة التـامـة للمادة » .

ويقـول : « إن الصـورة ليست الشكل فقـط ؛ ولكنهـا القـوة المشكّلـة ، وهي ضرورة داخلية وباعث يعجن المادة المجردة إلى شكل وغرض خاص . إنها تحقيق مقدرة المادة القويـة . إنها كميـة القوى الكامنـة في أي شيء ليعي ويكون ويصبح . إن الطبيعـة غزو الصورة للمـادة والتدرج والتقدم وانتصار الحياة »[1] .

ويمكن أن نجيب على هذا من خلال (ف ر) و (رف) فالطـائر يفر مبتعـداً ، ويرف فرخه يتحسسه بجناحه مقترباً ، واللفظان زوجان ضدّان مبنىً ومعنىً ؛ ومـادتهما واحـدة هي هذان الحرفـان . ولو لم يكن لهـذين الحرفين صورتـان همـا (ف ر) و (رف) لمـا كان لهما من وجود أصلاً . وهاتان الصورتان هما الباعث الداخلي الذي يحرك مادتها من خلال تحريـك كل من الضدين للآخر وتحركه به ليصبح كل منهما شيئاً أكبر مما كان ؛ لأن كل حركـة لاحقـة هي كيفٌ لحركةٍ سابقةٍ وكمٌّ لحركة تلحق بهـا . والكمّ يكْبُر بـالكيْف ، ليصبح الكيفُ بـدوره مـادة للكمّ ، وليصبح الكمُّ كيفاً من جديد . وهكذا دائماً وأبداً . فالفرّ والرفّ يجريـان على فلكهما في تعاقب مستمر ، وكل منهما يتحرك ليختفي الآخر ثم ليختفي هذا الآخر فيظهر ضده ، وهكـذا دواليك . وسوف تجد شرح ذلك مفصلاً فيما سيأتي . والمـادة وهي الحرفـان من فر و رف تظهر مرةً على صورة (ف ر) وأخرى على صورة (رف) في تعـاقب لا يتوقف . وقول أرسطو هنـا يصلنا بقول الفارابي ص ٢٦٣ من هذا الكتاب .

ولولا أن الجدلية الديالكتيكيـة لم تخرج المراحل بعضهـا من بعض ، فلم تلـد كل مرحلـة المرحلة التي تليها ، لما كان هناك أصل لأي لفظ ، ولما قـامت هـذه الصفحـات المتطـاولـة على مادة (ق رأ) ومقلوبها ، ولكانت اللغة كالأرقام الحسابية حين يظن النـاس أن كل رقم حسـابي شيء قائم بذاته ، غير موصول بالأرقام من (١) إلى (٩) التي تتألف منها سلسلة الأعـداد التي لا تتناهى ، ولو تقطعت أرحام السلاسل العددية التي لا نهاية لها بهـذه الأعـداد البسيطـة من (١) إلى (٩) لمـا احتملت الإنسـانيـة بلاء الإحـاطـة بسلاسـل لا تنتهي من الأرقـام ، إذ كان

---

(١) قصة الفلسفة لديورانت ، ص ١١٢

عليها أن تحفظ كل رقم لوحده ، ولا تعلم أن هذا الرقم وكل رقم قائم على الأعداد الأولية من (١) إلى (٩) .

إن الذين يريدون دفن المعنى الأصل في ركام العاميات أو اللغات التي تقطعت أرحامها فلا أنساب بينها وبين أصولها إنما يريدون بأبسط تعبير دفن الأرقام من (١) إلى (٩) وتكليف الإنسانية حفظ كل رقم بذاته بحيث لا يستطيع أحد أن يستعمل رقماً إن لم يكن مرسوما في ذاكرته ..

ولو رجعت إلى ما ورد من معانٍ تحت مادة (قر) ومقلوبها لوجدته بمثابة الأعداد التي لا نهاية لها من أصلها الأم وهي أعداد الآحاد من واحد إلى تسعة .

فإن المعاني الأصول بظلالها الحرفية ـ إذ الحرف ظل المعنى ـ قائمة في حسّ القوم قيام الأرقام الآحاد في ذهن تلاميذ المدارس الابتدائية ؛ أولئك يأتون بمعان لا نهاية لها للّفظ الواحد وهؤلاء يأتون بأرقام لا نهاية لها من الأصل الأم في الأعداد الآحاد من (١) إلى (٩) .

ولو أن التعليم لم يدر ظهره لتلك الألفاظ الأصول لما وقف طفلنا اليوم حائرا لا يدري كيف يصل معنى (كتب) اليوم بمعنى كتب بالأمس ؛ التي تعني ضم شيء إلى شيء ، أي تعني التوثيق . وحرف العامة لا يزال ينطوي على كنوز اللغة كما جاءت عن الآباء والأجداد في عصورهم الأولى وإني لأفتش في أمهات كتب اللغة عن لفظٍ فلا أجده ، وأعود إلى ما وقر واستقر في ذاكرتي من ألفاظ الناس من حولي فأجد مالم أجد في تلك الأمهات ..

لم أجد في لسان العرب لفظ (لبع)[1] ولكني وجدته في حرف جارتي التي (تلبع) للأخرى أي تشير لها بأصابعها ، تغض من شأنها ، وما أكثر ما وجدته من أمثال ذلك ، ولقد حاولت أن أفسر (البيت الخامس عشر) من المعلقات السبع بما في ذاكرتي من حرف العامة ، فلم يندّ عني إلا القليل ، ولكن بعد أن خرجت من قوقعة تلك الجفوة بين حرف العامة وحرف العربية الأصيل .

---

(١) القصد الإشارة إلى ما في حرف العامة من الفصيح لا تجده في كتاب كاللسان على سعته وإن جاءت في القاموس المحيط ، ولبعه . إذا رماه ببعرة ، وهو متصل بما ذكر هنا .

ولا يذهبن بالقارئ الظن إلى أنني أدعو إلى العامية بعد كل ماقدمتـه ، ولكن أقول : إن أكثر العربية ما يزال يحيا في لساننا ولا نفطن له . وعودة هذه الألفـاظ بلبوسهـا المحرف إفسـاد لا إصلاح . أمـا عودتهـا بعـد إجرائهـا على قواعـد الفصحى - وهي من الفصحى - فهو مـا نحن بحاجة إليه .

ومكان (المعنى الأصل) من المعاني المتفرعة منه كمكان المـاء من أوان لا حصر لهـا ، وكل آنية لها لونهـا الخـاص ، والمـاء حين يـدخل هـذه الأواني يتلون بـألوانهـا ، ولكنـه لا يغير من حقيقته وصفته شيئا ، وكذلك المعنى الأصل حين يستوعب كل ماتفرع منـه من معـانٍ يتلون بألوانها وفي الوقت نفسه يبقى محافظا على حقيقته ، وذلك هو منطق الجـدل الـديـالكتيكي في هذا الحرف . إن لفظ (رق) في قولنا : « رق الليل » إذا تولى إلا أقلـه ، وكادت توالي بعضـه تتغور ، ويدركها الصبـاح الأمثل .. إن هـذا اللفـظ يعني سير الشيء في طريق الزوال ، فهو يستعمل لكل مـا يتصل بهـذا المعنى ، فـالجسم يرق ، والثوب يرق ، بل كل شيء في الوجود كا يجري في الرقة ، أي في الضعف ، يجري في التكاثف الذي يأتي من لفظ (ق ر) .

وهكـذا ترى أن كل لفـظ أصل يستعمل لأشيـاء الوجـود كلهـا ، ولهـذا تجـد صفحـات وصفحات في أمهات كتب اللغة على لفـظ واحـد فليْسَتْ الصفحـات قـد استوعبت كل معـاني اللفظ ..وليست سوى مرشد للناظر فيهـا ليتعرف وجهـة الأصل الأولى ، وليتبين وجود هـذه الوجهة في كل مجاز يقوم عليها من مجازات لا حدّ لها .

إن كل معنى أصل يوضح هيئة حركة تكاد تكون مطلقة لا يقيدها إلا اتجاههـا ، وهـذه الحركة المطلقة التي ليس لها من قيد إلا الاتجاه ، والاتجاه وحـده ، تـأخـذ ضروبـاً وألوانـاً من الصفـات لا حصر لهـا كلمـا أوغلت في سيرهـا ، حتى إنهـا لتلتقي في صـورٍ كثيرة بضـدهـا في الاتجـاه ، ولكن الأمر يبقى واضحـاً ولا يحـدث التبـاس ؛ لأن المـؤشر مـوجـود ، وهـو المعنى الأصل ، وبالرجوع يزول كل تداخل وتأخذ الصور المتشابهة ملامحها الخـاصـة بهـا متجهـة إلى هـدفهـا . وحين يـذوق ابن هـذا الحرف حلاوة طعم (المعنى الأصل) من خلال الوسـائل التي تحدده على مثل ما مرّ به في هـذه الفقرة ، فـإنـه سيراه موجوداً في كل مـا تفرع منـه من معـان لا حصر لها ، كا ترى الحليب موجوداً بشكل أو بآخر في كل ما اشتق منه وقام عليه .

وانظر كيف صدق لفظ (الرقوء) على انقطاع الدم في حالة الطهر لأنه لفـظ متجـه إلى التناقص والضعف ، أي أنه سائر نحو الزوال فصدَق بذلك على الطهر .

وانظر كيف صدق لفظ (القرء) على الحيض مع أن (قر) متجهة إلى الاستقرار والثبات والتجمع ؛ لأنه لفظ متجه إلى التزايد الذي من صوره التجمع .

ولذا كان الرقوء انقطاعاً ، وكان القرء امتداداً ، على أنه يمكن النظر إلى اللفظين بأنهما يجريان في مضمار الحركة والسكون بآن واحد ..

فالسكون في الرقوء متمثل في الانقطاع ، والحركة فيه متمثلة في ارتداد الدم عن مسيرته ؛ لأن هذا الارتداد حركة أيضاً ، كما أن السكون في القرء يتمثل في أن الدم إلى قرار - أي سكون - كاتجاه الماء إلى التجمع في القرارة على حد قول عنترة :

جادت عليه كل عين ثرة فتركن كل قرارة كالدرهم

أما كون دم الحيض لا يأخذ هذه الصفة فلا يعود ذلك إلى طبيعة الحركة وإنما يعود إلى حالة خاصة بدم الحيض ، ولو نظرنا إلى الدماء الأخرى والمياه لوجدناها تتخذ سبيلها إلى قرارها على مثل ما وصف عنترة ، وتتمثل الحركة فيها في جريان يتخذ طريقه إلى القرارة ، وتلك هي طبيعة الجدل في كل لفظ من ألفاظ هذا الحرف .

والذي تجدر ملاحظته أن الرقوء متادٍ إلى الداخل من محيط الدائرة إلى مركزها ، وأن القرء ممتد من المركز إلى المحيط . وقد أخذ الرقوء صورة الانقطاع من ارتداده ، كما أخذ القرء صورة الاندفاع من ظهوره .

أما الحقيقة فإن الحركة واحدة في الرقوء والقرء ولكنها حركة متعاكسة ، الأولى إلى الداخل والأخرى إلى الخارج ، وهذه هي حقيقة التشابه بين الحركتين .

ولفظ (قرّ) يتجه في حقيقته إلى حركةٍ تخرج من احتكاكها بالقاف المحتكة ، تلك القاف التي يشعر الناطق بها حين يقول : (اقْ) أنّ مكاناً في مخرجها من الفم قد احتك بآخر ، ثم تتمادى هذه الحركة بالراء التي يحذر القراء منْ تكريرها والذي يكاد يلازمها .

وحركة كهذه هي حركةُ انطلاقٍ كما مرّ في مثل قولهم : قرَّ الماءَ : إذا أراقه منْ أعلى ، وغير ذلك مما يدل على طبيعة الانطلاق والاندفاع في هذه الحركة لولا أنّ القوم ينظرون إلى طبيعة الحركة في سيْرها أحياناً وإلى طبيعتها في مآلها الذي تؤول وتصير إليه أحياناً أخرى . فمن نظر إلى طبيعة سير الحركة في (قرّ) هذه عبّر بها عن الانطلاق باندفاع كاندفاع الماء المصبوب من أعلى ، أو كالمطر ينصب انصباباً ، ومن نظر إلى مآلها الذي تؤول إليه عبر بها عن

الثبات والسكون في مثل قولهم : قر ؛ إذا ثبت وسكن . وهذا راجعٌ إلى القول الشائع - وهو قول صحيح - : « الشيء إذا جاوز حده انقلب إلى ضده » فحركة (ق رٌ) التي هي للاندفاع تنقلب إلى الثبات والسكون - أيْ إلى ضدها - حين تجاوز حدها الذي هو وصولها إلى المآل وغاية المدى . وهذا النظر إلى الحركة في سيْرها والحركة في مآلها شائع عند القوم ولا يكاد يُفْطَنُ له . وجميع مَنْ لا يأبهون لشأنه يقعون في اضطراب حيال ما يبدو من تناقض في المنقول وليس بتناقض لمن يمعن في التثبت .

وجهة المعنى الأَصل

هل لهذا المعنى الأَصل في صورته الأَولية وجود مستقل عن الوجهة ، وهل وجوده مقصور على الوجهة ذاتها ، أو هو الوجهة ذاتها .. في جدلية الحرف نجد أن لفظ (ث ف ن) ضد (ن ف ث) ، يقال[1] : « ثفنت يده ؛ أي أكنبت[2] ومجلت[3] ، كما يقال : دم نفيث ؛ وهو الذي نفثه العرق أي رمى به » .

وواضح أن المرحلتين متعاقبتان ، تثفن اليد فتتنفط ثم تنفث الماء الذي فيها ، فهناك فعل متمثل في الثفن ، وهناك ردّ فعل متمثل في النفث ، والثفن انتفاج ، ورد الفعل متمثل في ضغط الجلد عليه ، ولما لم يقوَ على الاحتمال نفث ما فيه من القيح ورمى به ، والنفث هنا تضاعف في الفعل تجاوز ردّ الفعل في الجلد إلى ما هو أبعد منه ليلتقي بردّ فعلٍ يعادل قوة التثفن التي هي أكبر من ضغط الجلد في مراحلها الأَخيرة .

فلو لم تكن للثفن والانتفاج وجهة إلى خارج أو داخل أو يمين أو شمال لما كان هناك ثفنٌ أصلاً ، ولو لم يكن للنفث اتجاه إلى أي جهة لم يكن هناك نفث أصلا .فالوجهة هي التي تحدد الوجود وتعيّنه ، بل هي الوجود ذاته ، في آخر الشوط وفي أوله ، فإذا زالت الوجهة زال الجدل من تضاد الزمان والمكان ، وأصبح الزمان والمكان وما احتوياه شيئاً لا جدل فيه ؛ أي شيئاً لا وجود له ، لأَن الوجود هو الجدل القائم على الزوجين المتضادين في كل شيء .

---

(١) أساس البلاغة ، والقاموس المحيط مادتا (ث ف ن) و (ن ف ث) .

(٢) غلظت من العمل .

(٣) انتفخت ونفطت من العمل وكان بين الجلد واللحم ماء .

وعلى هذا فالمعنى الأصل لـ (ث ف ن) هو الاندفاع بتكاثف في اتجاه يعاكس اتجاه (ن ف ث) المتفجر ، والمعنى الأصل لـ (ن ف ث) يعاكس اتجاه (ث ف ن) ، فإذا زال الاتجاهان صارت (ن ف ث) عين (ث ف ن) ، ومعنى ذلك أن الألفاظ كلها أصبحت لفظاً واحداً ، أي أنها لم تَعُدْ شيئاً أبداً .. لأن الوجود في الاتجاه القائم على الزوجين المتضادين .

فاللفظ الأصل يتجلى وجوده في اتجاهه ، وهذا الاتجاه كان حساً قائماً في أهله من قبل ، يتجهون إليه بفطرتهم ، فهو موجود في حسّهم وجود الزمان والمكان في كل موجود ، فهم يتكلمون ووجهتهم إليه ، ويصدر ما يصدر عنهم من مجاز على مثاله وعلى قدّه وعلى صورته التي لم تغب عن حسّهم لحظة واحدة ..

ويمكن القول : إن المعنى الأصل واللفظ المقابل له كانا وجهة في حسّ القوم أكثر مما كانا مثالاً يُحتذى ، وهذه الوجهة تتسع كلما ابتعدنا عنها ، شأن كل وجهة وشأن كل هدف ، والوجهة كالأفق كلما ارتفعت فوقه اتسع .

وهذه السعة في معاني الألفاظ كالسعة في تعدد الأماكن التي تتجه منها إلى الهدف والتي تزداد كلما ابتعدت عنه ، وكلها صحيح ، وكلها يمكن التسديد منه إلى المرمى ، وقولهم : « والأصل في ذلك كذا » كأن تفسيره : إن هذا الأصل موجود في كل الفروع التي تفرعت وتتفرع منه .. فهو النبع الأصل الذي تصدر عنه سائر الفروع . وهو إلى كونه جماعا لما صدر عنه من مجاز ، أقرب منه إلى كونه أصلاً خرجت منه كل تلك المعاني ..

وتعدد الأصول في اللغة ـ أيّ لغة ـ يدل على أن الأصول الأولى كثيرة كثرةً لا تتفق وهذه العناصر التي تتشابه إلى حد بعيد في الخلية الأصل للنبات والحيوان والإنسان .

ولذا كان هذا الأصل شيئاً في الحس أكثر منه حقيقة في الواقع ، فأرقى أصوات الحيوان وأدنى أصوات الإنسان تكاد تتشابه فلا تتميّز ، ولعلّ أدنى أصوات الحيوان لها مثل هذا الشأن مع حركة النبات والجماد . جرى علماء العربية في وضع النحو على تتبع النصوص وبيان الصفات المشتركة التي يمكن صوغها في كليات تستوعبها ، هذا ما حصل في النحو ، وقد سبق البيان إلى أن المعنى الأصل للفظ يتجلى في وجهته الأولى وفي أبسط الصور ، فهو فعل ورد فعل ، ويمكن أنْ نتعرفه بعد أن نخرج من المجازات الجزئية الطارئة إلى المعنى الذي لا بد أن يكون موجوداً في الجزئيات كلها .

وإذا رجع المعنى الأصل إلى مجرد وجهة تضادّ وجهة نقيضه القائم فيه ، فإن هذه الوجهة

تكاد لا توجد إلا في حس القوم ، وليس لها من وجود مستقل كما ذكرنا سابقا إلا ما نبه عليه بعض علماء اللغة أو مصنفي المعجمات من قبل « والأصل في كذا هو كذا » وأفضل تحديد لها عن طريق مقارنة اللفظ بنقيضه الموجود فيه . يقول عزمي إسلام[1] : « وحيث أن هذه الكلّيات ليست واقعية ، وحيث أنه لا توجد أشياء كلية في الواقع بحيث تدل عليها الألفاظ الكلية ـ لأنه لا يوجد في الواقع إلا الجزئيات فقط ، يستنتج (لوك) من ذلك أن هذه الكليات تعتبر من صنع العقل ومن احتراعه ـ حيث أنها لا تتصل أو تتعلق بالوجود الحقيقي أو الواقعي للأشياء » .

وهذا ما جرى عليه علماء النحو فهو علم لم يكن موجوداً قواعد عامة ، وإن كان موجوداً في طبيعة النصوص التي استنتج منها ؛ أي أن الكليات هي الوجهات المنبثة في الجزئيات ، ومثل ذلك المعنى الأصل ، الذي يمكن تحديد وجهته من نصوص القوم .

ويقول[2] : « والألفاظ الكلية هي التي لا تشير إلى جزئيات معينة بالذات في الواقع ، إنما تشير إلى أفكارنا عن مجموعة من الصفات الأساسية المشتركة في مجموعة من الجزئيات مثل لفظ (إنسان) وغيره من الألفاظ التي ترمز لأفكار كلية مجردة ، ويلاحظ (لوك) أن أغلب ألفاظ اللغة كلية وليست جزئية ، بالرغم من أن كل الأشياء الموجودة في الطبيعة جزئية وليست كلية » . هذا وإن الكليات في اللغة كلغتنا العربية تظهر أجلى ما تظهر في حركة الفعل التي يتفرع من سيرها الجدلي صور من المجاز ما لا حدود لها ، وهي في أصلها عامة وكلية ، فهي كلية بالوجهة وجزئية بما تشمله هذه الوجهة من جزئيات ، وحين تجري في الأصوات أو الحروف تتخذ مسارات عامة تقوم عليها ألفاظ تستوعب بحكم ما هي عليه من تجريد معانٍ لا حصر لها ، ويقول لوك : « إننا بالنسبة لتكوين الكليات لا نضع شيئا جديدا ، بل كل ما هناك أننا نستبعد ونحذف ، والأفكار تصبح كلّية حين نفصل منها ونستبعد عنها الظروف الزمانية والمكانية ، وكل ما يمكن أن يحددها ويجعلها دالّة على هذا الموجود الجزئي أو ذاك ـ وبهذه الطريقة يمكن للفكرة أن تمثل أكثر من جزئية واحدة » .

وهذه الخطة ذاتها هي التي نجدها عند علماء اللغة حين يقولون : « والأصل في ذلك كذا » فالوجهة مترمّنة متمكّنة بحكم حركتها ، وليس الزمان والمكان إلا ثوباً لهذه الحركة .

---

(١) جون لوك لعزمي إسلام ، ص ١٣٥

(٢) جون لوك لعزمي إسلام ، ص ١٣٣

وإذا كانت الطريقة المثلى للوقوف على المعنى الأصل ، أو لتحديد معناه ؛ أن تقارن الضد بالضد ، فلا نلجأ إلى التعريف به بكلمات مرادفة لا يمكن التعريف بها لكشف حقيقة ما يرمي إليه اللفظ . لأننا حين نفسر كلمة بأخرى وهذا الآخر بأخرى نقع في تسلسل لا ينتهي .

يقول جون لوك[1] : « إنني لن أتعب نفسي في البرهنة على أن جميع العبارات أو الألفاظ يمكن تعريفها ، إذ يجب أن تكون هناك ألفاظ غير قابلة للتعريف ، حتى تصبح بمثابة المبادئ التي تقوم عليها بقية العبارات أو الحدود الأخرى وتعتمد عليها حين تعريفها ـ لأنه لو كانت جميع الألفاظ مما يمكن تعريفه لكانت عملياتنا العقلية غير متناهية ، ولا تقف عند حد معين ، وذلك لأننا كي نعرف لفظاً سنعتمد على ألفاظ وعبارات غيره ، وهذه ستعتمد في تعريفها على أخرى ، وهكذا لا نعرف أين ننتهي من هذه الحلقة ، إذ لا بد من وجود ألفاظ وعبارات غير قابلة للتعريف تعتبر واضحة لدرجة أنه يمكن الاعتماد عليها في تعريف الأفكار الأخرى ـ وهذه هي الأفكار البسيطة ـ وأسمائها .

وأسماء الأفكار البسيطة لا يمكن تعريفها لأن الأفكار البسيطة لا تتكون في ذهن الإنسان إلا بواسطة تأثير الموجودات الطبيعية في حواسه ، بحيث تكون انطباعات حسية معينة تؤثر في الذهن ـ فتتكون عنها صورة ذهنية ، وبالتالي فكرة بسيطة عنها يرمز لها بلفظ معين أو بعبارة خاصة .

ومادامت الأفكار البسيطة الأخرى تتكون بمثل هذا الطريق ، فلا يمكن لأي كلمة أو عبارة أخرى من ألفاظ اللغة أن تعطي الفكرة نفسها أو تعبر عن المعنى نفسه الذي يثيره في الذهن اللفظ الأصلي المراد تعريفه ، وليحاول من يرى غير ذلك أن يذكر كلمة يمكنها أن تجعلك تحس بطعم الأناناس ، أو تجعلك تكوّن فكرة عن ذلك الطعم اللذيذ الذي نحس به حين نتذوق تلك الفاكهة ، وتمكننا أن نطبق ذلك بالنسبة للضوء أو الألوان ، أو بقية الأفكار البسيطة الأخرى .

بينما العكس في حالة الأفكار المركبة التي تتكون من مجموعة من الأفكار البسيطة ، إنّه يمكننا أن نشرح هذه الأفكار البسيطة بواسطة بعض الكلمات أو الأفكار الأخرى ، فمثلاً يمكننا أن نشرح فكرتنا عن تمثال ما لشخص أعمى لأن حواسه ـ وخاصة اللمس عنده ـ يمكنها أن تثير في ذهنه فكرة الشكل » .

---

(١) جون لوك لعزمي إسلام ، ص ١٤٠

خلاصة ما في النص أن (جون لوك) يطلب ألفاظاً وعبارات غير قابلة للتعريف تعتبر واضحة لدرجة أنه يمكن الاعتماد عليها في تعريف الأفكار الأخرى البسيطة ، وهذه هي الأفكار وأسماؤها ..

إن تعريف لفظ بلفظ يؤدي إلى الدور أو التسلسل ، وكلاهما باطل فما الحل ؟ الأمر في لغتنا العربية واضح لا يحتاج إلى البحث عن ألفاظ وعبارات من النوع الذي يطلبه (لوك) والذي لا وجود له إلا في اللفظ ذاته ، فكل لفظ يحتوي على ضده القائم فيه ، ومن الرجوع باللفظ وضده إلى أبسط صورهما ومقارنة كل صورة بأخرى يتضح المراد وضوحا لا لبس فيه .

إنّ تفسير أي كلمة بأي كلمة أخرى أو بعدد من الكلمات ، كثر أو قلّ تفسيراً شافياً وافياً كافياً أمر لا سبيل إليه ، وليس تفسير أي كلمة إلا مجرد تقريب لمعناها من ذهن من لا يألفها في الاستعمال . لقد قالوا إن لفظ (قرى) يُفسر بـ (جمع) كما في قول أبي تمام :

فلو كان يفنى الشعر أفناه ماقرت حياضك منه في العصور الذواهب

أي ما جمعت ، ولو رحت تبحث في إمكان وضع كلٍّ من (قرى) و (جمع) في الأمكنة التي تستعمل فيها كل منهما لتعذر ذلك ، وهذا يرجع إلى سبب واضح هو أن صفات الحروف التي تتألف منها كل من الصيغتين - وهي حروف متغايرة - صفات مختلفة فليست صفات القاف والراء المتمادية بالمد من (قرى) ، كصفات الجيم والميم والعين من (جمع) ، وكما أنه لا يمكن أن تكون خليطة مؤلفة من مواد أولية بعينها مماثلة لأخرى مؤلفة من مواد مغايرة ، مهما تشابهت الخليطتان ، فإن (قرى) لا تماثل (جمع) ولا ترادفها إلا تجوّزاً ، وإذا قلنا إن كلاً من (ق ر ى) و (ج م ع) تغني عن الأخرى غناءً شافياً وافياً كافياً ؛ فإننا نكون قد حكمنا بأن أي حرف كأي حرف ، وبذلك نقضي على خصائص الألفاظ قضاءً لا قيام لها بعده ، وتصبح اللغة عبثاً لا طائل تحته . ولذا فإنّ معنى أي كلمة تحدده طبيعة وصفات الحروف المؤلفة لها ، أي تحدده تلك الوجهة الفطرية التي ذاقت فحا وطعم حروفها . فاستعملتها في أصوات تجسد الفكرة عن الشيء الذي انفعلت به في الواقع الشاخص الماثل من جهة ، وتصور هذا الواقع الذي ترمز له وتدل عليه من جهة أخرى ؛ وكأنها تنقله بلحمه ودمه إلى صورة صوتية تماثله كمماثلة كل فعل لكل ردّ فعل ناشيء عنه .

هذا وإن من أهم خصائص الأضداد أن يتميز الضد بضده حين يقارن به ، ولا يحسبنّ أحد أن المراد من الضد ما هو شائع معروف ، بل إن الضد هنا موجود في اللفظ ذاته ، وإليك المثال الذي يوضح ذلك :

لقد وردت لـ (العقر) معان كثيرة ، ولـ (الرقع) مثلها في كتب اللغة ، ويستحيل أن تفهم معنى أحد اللفظين بمثل الوضوح الذي تصل إليه إذا قرنت الرقعة ترقع بها الثوب بالخرق في الثوب ترقعه بها ، فمكان الخرق هو العقر وبه تتضح صورة الرقعة ، والرقعة ذلك الشيء الذي تضعه فوق المكان المخروق وبها تتضح صورة(العقر) ، وامض بعد ذلك على معاني اللفظين في كتب اللغة تجدها جميعها قد تضمنت بوجه أو بآخر هاتين الصورتين : صورة الخرق وصورة الرقعة فوقه بمجاز يقرب أو يبعد .

تقول العرب[1] : « رملة عاقر » وهي في خلوها من النبات كالخرق في الثوب ، و « عقرت فلانة الركب » إذا برزت لهم فطال وقوفهم عليها فكأنها عقرت بهم ركابهم[2] . والعقر تمزق في جلد الدابة ، كتمزق الثوب ، ولو أردنا الإطالة في ذلك لأفضى الأمر إلى تطويل لا مجال له .

وإذا نظرت إلى (ع ق ر) و (ق ع ر) - بالتعاكس بين الحرفين - لوجدت عقر تعبر عن الحركة في سيرها وقعر تعبر عن مآل حركة العقر الذي يفضي إلى التقعر . هذا ولا يمكن أن يتضح العقر بشيء اتضاحه بضده (الرقع) ، والعكس بالعكس ، كما أن العقر مفضٍ إلى القعر لا محالة .

وكل ألفاظ العربية على مثل هذين اللفظين ، ونظراً لأننا بعدنا عن المعنى الأصل ، ولم نقرن الضد بضده الموجود فيه في اللفظ ذاته على مثل ما مرّ بك عميت علينا صور البيان المشرقة في هذا الحرف المبين .

وحق لـ (جون لوك) أن يحار في تفسير الكلمة بكلمة أخرى ، وكم فسرت كلمات بكلماتٍ أبهمتها أكثر مما أوضحتها ، والكلمة لا تفسر بالكلمة لأنه لا توجد مترادفات في اللغة ، وإن وجدت فإن كثيراً منها يمكن أن يوضع في مكان غيره ، ويوضح بعض معناه لا أن يحيط بجميع المعنى .

ومن أهل اللغة من أثبت المترادفات ومنهم من نفاها ، حكى الشيخ القاضي أبو بكر بن العربي بسنده عن أبي علي الفارسي فقال[3] : « كنت بمجلس سيف الدولة بحلب وبالحضرة

---

(١) أساس البلاغة للزمخشري مادة (ع ق ر) .

(٢) ولو أنهم لم يفسروا لنا هذا لما اتضح لنا وجه المجاز في مثل هذا القول ، وهذا ما يجعل الحرفيين يحارون في تأويل أمثال ذلك .

(٣) المزهر للسيوطي ١/٤٠٥

جماعة من أهل اللغة ، وفيهم ابن خالويه ، فقال ابن خالويه : أحفظ للسيف خمسين اسماً ، فتبسم أبو علي وقال : ما أحفظ له إلا اسماً واحداً ، وهو السيف ، قال ابن خالويه : فأين المهند ، والصارم وكذا وكذا ؟ فقال أبو علي : هذه صفات ، وكأن الشيخ لا يفرق بين الاسم والصفة » .

وقال الشيخ عز الدين : « والحاصل أنّ مَنْ جعلها مترادفة ينظر إلى اتحاد دلالتها على الذات ، ومن يمنع ينظر إلى اختصاص بعضها بمزيد معنى ، فهي تشبه المترادفة في الذات والمتباينة في الصفات .. » وهذا قول فصل في الموضوع .

ومن وضوح المعنى بمقارنة الضد بضده ما جرى عليه القرآن الكريم ومن أمثلة ذلك :

﴿ ويل للمطففين الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون ، وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون ﴾ [المطففين : ١/٨٣ ـ ٣] .

﴿ إن الإنسان خلق هلوعا . إذا مسّه الشرّ جزوعا . وإذا مسّه الخير منوعا ﴾ [المعارج : ١٩/٧٠ ـ ٢١] .

﴿ فأما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية ، وأما من خفت موازينه فأمّه هاوية ﴾ [القارعة : ٦/١٠١ ـ ٩] .

﴿ ويدعُ الإنسان بالشر دعاءه بالخير وكان الإنسان عجولاً ﴾ [الإسراء : ١١/١٧] .

﴿ مذبذبين بين ذلك لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء ﴾ [النساء : ١٤٣/٤] .

﴿ إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله والله يعلم إنك لرسوله ، والله يشهد أن المنافقين لكاذبون ﴾ [المنافقون : ١/٦٣] .

﴿ لا تُبقي ولا تذر ﴾ [المدثر : ٢٨/٧٤] .

﴿ الذين هم عن صلاتهم ساهون ، الذين هم يراؤون ويمنعون الماعون ﴾ [الماعون : ٥/١٠٧ ـ ٧] .

﴿ قل يا أيها الكافرون ، لا أعبد ما تعبدون ، ولا أنتم عابدون ما أعبد ، ولا أنا عابد ما عبدتم ، ولا أنتم عابدون ما أعبد ، لكم دينكم وليَ دين ﴾ [الكافرون : ١/١٠٩ ـ ٦] .

﴿ أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف ﴾ [قريش : ٤/١٠٦] .

﴿ فإنّ مع العسر يسراً ، إنّ مع العسر يسرا ﴾ [الشرح : ٥/٩٤ ـ ٦] .

﴿ والليل إذا يغشى ، والنهار إذا تجلّى ، وما خلق الذكر والأنثى ﴾ [الليل : ٣/٩٢] .

﴿ والشمس وضحاها ، والقمر إذا تلاها ، والنهار إذا جلاها ، والليل إذا يغشاها ﴾ [الشمس : ١/٩١ ـ ٤] .

﴿ ثم لا يموت فيها ولا يحيا ﴾ [الأعلى : ١٣/٨٧] .

﴿ والسماء ذات الرجع ، والأرض ذات الصدع ﴾ [الطارق : ١١/٨٦ ـ ١٢] .

﴿ إن الأبرار لفي نعيم ، وإنّ الفجار لفي جحيم ﴾ [الانفطار : ١٣/٨٢ ـ ١٤] .

﴿ كأنهم يوم يرونها لم يلبثوا إلا عشية أو ضحاها ﴾ [النازعات : ٤٦/٧٩] .

﴿ يا أيها المزمل قم الليل إلا قليلا ، نصفه أو انقص منه قليلا ، أو زِدْ عليه ورتل القرآن ترتيلا ﴾ [المزمل : ١/٧٣ ـ ٤] .

﴿ إنهم يرونه بعيداً ، ونراه قريباً ﴾ [المعارج : ٧/٧٠] .

هذا ما جاء في بعض قصار الصور من جُزْءَيْ عمَّ وتبارك إلاّ ثلاث آيات من غيرها .

وانظر كيف وضح معنى (المطففين) بأنهم إذا اكتالوا على الناس ملؤوا المكيال ، وإذا أعادوا إليهم ما أخذوه أعادوه ناقصاً ، وهؤلاء هم المطففون ، ولا يمكن إيضاح صفتهم بأكثر من ذلك ، فهو إيضاح الأضداد بمقارنة الضد بضده ، الكيل الناقص بالكيل المستوفي ، وليس بعد إيضاح التضاد إيضاح .

و (الهلوع) مَنْ إذا كان في خير منع خيره ، وإذا كان في شرٍّ ضعف وجبن وخاف ، والصورة واضحة في ذاتها لا تحتاج إلى شرح بعد تفسيرها بمقابلة الضد بضده .

ومثل ذلك قرن العيشة الراضية ، والعيشة الشقية بكفتي ميزان ثقلت إحداهما وخفت الأخرى فتميز الضد بضده تمييزاً لا مزيد عليه لمستزيد .

و (العجول) من فقد التمييز ، فهو لعجلته يدعو بالشرّ الذي يضره كما يدعو بالخير الذي ينفعه ، كالذي يشرب السم والعسل لا يفرق بينهما لاستعجاله ، ولا يمكن الزيادة على وصف العجول بأكثر من أنه يدعو بالشر كما يدعو بالخير لمقارنة الضد بضده .

و (المذبذب) من لا تعرفه ، أمَعَ هؤلاء أم مع هؤلاء ، فهل يمكن توضيح حاله بأكثر من هذا ، والإيضاح جاء كما ترى من مقارنة الضد بضده .

وتتضح حال (الساهي) عن صلاته ، حين يرائي الناس ، فإذا جاؤوا يريدون منه حاجة منعها عنهم ... فهو يظهر لهم أنه عند حسن ظنهم ، فإذا طلبوا منه تحقيق ذلك فعلاً

خـاب ظنهم . والنص بعـد مقـارنـة الضـد بضـده واضح ، فهو يظهر التقرب إلى الله بصلاتـه ويبتعد عن قضاء حاجة الناس .

وموقف الإنسان من الآخرين لا يتجلى بأكثر من قوله لا أريد ما تريـدون ولا تريـدون ما أريد ، ومقارنة الإرادة بعدم الإرادة هي من مقـارنـة الضـد بضـده عن طريق النفي ولكن تأمل كيف جاءت في النص : ﴿ لا أعبد ما تعبدون ولا أنتم عابدون ما أعبـد ﴾ فهل بعـد هـذا البيان بالتضاد بيان .

ولا تعرف قيمة الطعام إلا بالجوع ، ولا الأمن إلا بالخوف ولهـذا فـإن نص ﴿ أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف ﴾ واضح بذاته من مقارنة الضد بالضد .

وهل يعرف العسر إلا باليسر الذي جاء به النص ﴿ فإنّ مع العسر يسرا ، إنّ مع العسر يسرا ﴾ فهو نص مطلق يشمل كل عسر وكل يسر في كل شيء ، وهو في وضوحـه يمثل تعـاقب المراحل وتتابع الأضداد ، فليس من عسر إلا بعده يسر ، و « لن يغلب عُسرٌ يُسريْن » .

وهـل يظهر الشقـاء في صـورة أوضـح من أن المرء لا يـدري أهـو حي أم ميت : ﴿ ثم لا يموت فيها ولا يحيا ﴾ . ولولا مقارنة الموت بالحياة لما وضح الشقاء كما وضح في مقارنة الضد بضده ، وهذا يذكر بقول الشاعر الذي قالت امرأته لمن جـاء يعوده : « لا هو حي فيرجى ولا ميت فيُنسى » .

وهل يتضح معنى المطر الذي هو (الرجع) بأكثر من اتضاحه بتصـدع الأرض وتشققهـا عن النبات ، وأنها تكون هامدة ميتة ، فإذا نزل عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج ، ولولا مقارنة الضد بضده المتجلي بفعل المطر ورد فعل الأرض عليه بـالنبـات لمـا تجلت السماء ذات الرجع والأرض ذات الصدع كما تجلت بمقارنة هذا التناقض .

وقرن الأبرار بـالفجـار ، والنعيم بـالجحيم ؛ يجعـل القـارىء في وضـوح لا يحتـاج بعـده لاستفسار فقد « قطعت جهيزة قول كل خطيب » بمقارنة الضد بضده .

والإشعار بالقيامـة لا يتضح بـأكثر من أنّ النـاس لا يشعرون حين تقوم إلا أنهم لم يلبثوا إلا عشية أو ضحاها .. وإشراق النص هنـا آتٍ من قرن العشيـة بـالضحى ، العشيـة التي يتمثل فيها إدبار الشيء ، والضحى الذي يتمثل فيه إقباله ، والتضاد بين صورتي الإقبال والإدبـار من العشية والضحى يحدد الوقت تحديداً لا لبس فيـه . وهنـا إشـارة إلى أنّ العشيـة والضحى فيهما

تشابه من وجه ، وتضاد من وجه آخر ، فأول العشية كأول الضحى وهذا هو التشابه ، ولكن رأد الضحى ومتوعه وشبابه ضد فحمة الليل وسواده .

وانظر كيف أن الأمر في ﴿ قم الليل إلا قليلا ﴾ قد اتضح زمنه بمقارنة النصف بما هو أنقص منه وبما هو زائد عنه ، فقيام الليل إلا القليل يعتدل فيكون نصفاً ويزيد على النصف وينقص عنه ، وليس في شرح المراد من الوقت ما هو أكمل ولا أوفى من هذا بسبب أن النصف أصبح بين حدين يوضحانه ؛ حدّ الزيادة عليه وحد النقص عنه ، وهذا الحد الوسط القائم بين الضدين هو الذي أعطى النص هذا الخيار من جهة وذلك الفرض من جهة أخرى .

والخلاف في رؤية الشيء يتضح من مقارنة الضد بضده مقارنة القرب بالبعد ، ومن مقارنتها يعرف التفاوت في الرؤية : ﴿ إنهم يرونه بعيداً ونراه قريباً ﴾ ، لقد وضح الخلاف من قرن الضد بضده وضوحاً أبرز قيمة التضاد في كشف الغامض ، وجلاء المبهم .

هذا بعض[1] ما جاء في بعض قصار الصور ، وهو غيض من فيض ، والقرآن الكريم كله على هذا ، والغرض بيان ما تفعله رؤية التناقض في وضوح القصد ، وتحديد خطوات السلوك .

ولذا كان وعي التناقض في لغة القوم طريقاً لفهم نصوصهم ، والتعرف على ما في حرفهم من مطابقةٍ لسير حركة الجدل في الطبيعة .

والقوم في الماضي لم يكونوا بحاجة إلى معرفة الأضداد بالتعلم ، لأنها قائمة في حسّهم وماثلة في تصورهم ، ولو لم تكن محررة مستقلة ..

غير أن القوم أصبحوا بحاجة إلى معرفة هذه الأضداد علماً ، فقد ندت عنهم لأنهم تجافوا عنها ، وعلقوا بمجازاتها وحسبوا أن هذه المجازات هي الأضداد ولا أضداد إلا هي ، وهذا صحيح من وجهه ، وغير صحيح من وجه آخر ، فالحرّ ضد البرد ، والنور ضد الظلام ؛ فهو

---

(١) أفردنا التناقض في الحمل تأليف مستقل وليس إيراد مثل هذه النماذج إلا استطراد ، أو الشيء بالشيء يُذكر وواصح أن العرْض ـ أيّ عرض لحانب من جوانب التضاد ـ إنما يتجه إلى ما تدعو إليه الحاجة . وهي جوانب لا نهاية لها ولو نظرنا في بعض جوانب الرقع والعقر مثلاً لوجدنا أنفسنا أمام صُور تشبه في كثرتها وتدفقها أرجل الجراد المنتشر ، ولكنها تعود لتنضوي تحت لواء هذه الحروف الثلاثة من (ع ق ر) و (ر ق ع) ولا ندري كيف تنضوي إلا من تمكّث ولم يتقنع بلمظة العجلان .

تضـاد بين القمم أو مـا يقـارب القمم ، فـلا يجري الانتقـال من الحر إلى البرد إلا بعـد المرور بخطوات يكون الحر فيها شبيهاً بالبرد ، كما أنـه لا يجري الانتقـال من النور إلى الظلام إلا بعـد المرور بخطوات يكون فيها النور قريباً من الظلام ، وقـد تطول هـذه الخطوات وقـد تقصر ، فليس خروج النهار من الليل في الهند كخروجه في أرض العرب ، وهـذا لا يمنع أن يمر التضـاد من مرحلة إلى أخرى مجتازاً مرحلة من التشابه تطول أو تقصر .

وسيمر بك توسيع هذه الفقرة في بحث العدد من باب (معنى الجدل) .

وترى الوضعية المنطقية[1] ، ولا سيما الوضعيّين المعاصرين الذين يعدون (ديفـد هيوم) أباهم الحقيقي ؛ أنهم لا يحصرون جهدهم الفلسفي في أبحاث نفسية معرفية كما فعل (هيوم) - بل في العبارات اللغويـة ، والألفـاظ ، يحللونهـا إلى عنـاصرهـا ، فـالأسـاس بينهم وبين (هيوم) واحد ، أما طبيعة ما يعملونه على هذا الأساس فمختلفة عن طبيعـة مـا كان يعملـه ، ذلـك أن الوضعيّين المعـاصرين حين يتنـاولـون كلمـة بـالتحليـل ، تراهم يلجـؤون إلى تعريفهـا ، لكن التعريف سيتـألف من كلمـات وهـذه الكلمـات نفسهـا واحـدة فواحـدة ، يحـاولون تعريفهـا بكلمات أخرى ... وهكذا ، فبين الكلمة وتعريفها نجد أننا نخوض في ألفـاظ بعـد ألفـاظ بعـد ألفاظ ؟! كلا بل لا بد أن ننتهي إلى كلمات يكون تعريفها لا بكلمـات أخرى ؛ بل بـالإشـارة إلى مسمياتها فيما تحتوي عليه خبرة الإنسان المباشرة ، وإن شئت فسمِّ هذه الكلمات الأخيرة التي نعرفها بالإشارة إلى مسمياتها باللامعرفات ؛ أي هي الكلمـات التي لا يكون تعريفهـا بكلمـات سواها ، وبذلك تنقسم الكلمات إلى (معرفات) و (لا معرفات) وبالثانية نعرف الأولى .

إنهم يبحثـون عن (الـلامعرفـات) ولكنهم برغم تـوسعهم في البحث لم يهتـدوا إليهـا ، وانقسموا في هـذا البحث إلى مـذاهب ، ففريق يتبع أفلاطون في قولـه : إذا كان اسم العلم يشير إلى فرد بعينه ، فـالاسم الكلي المجرد يشير إلى مسمى كلي مجرد . وهو ليس في عـالمنـا الأرضي ، إنه في عالم المُثل .

وفريق تبع أرسطو ، يذهب إلى أن الكلمة العامـة : إنسـان بـالطبع ؛ لا تشير إلى زيـدٍ وحده أو إلى عمرو وحده من بني الإنسان ، لكنها تشير إلى كائن مثلها فيه التعميم والتجريد ، موجود في عقل أي فرد منا .

---

(١) ديفد هيوم للدكتور زكي نجيب محمود ، ص ٤١

وفريق ثالث يرى أن ليس في العالم إلا أفراد جزئية وأنه محال علينا أن نستمد معارفنا إلا من هذا العالم ، وبالتالي يتحتم على كل معارفنا أن تجيء فردية جزئية ، وكلمة (إنسان) العامة حين أستعملها أشير بها إلى إنسان بعينه أتخذه مثلاً لسائر أشباهه .

ولسنا بصدد نقل تفصيلات هذه المذاهب فهي في مظانها لمن يطلبها .

واللغة العربية لم تبدأ بكلمة (إنسان) ولا بأمثالها ، فهذه الكلمة وأشباهها مشتقة من غيرها ، ولمعرفة ما تعنيه نرجع إلى أصلها الذي خرجت منه ، فهو يهدينا إليها وإلى طريقها في سيرها على درب الشمول .

نرجع إلى (أنس) فكل ما أنس بنا وأنسنا به فهو أنيس ، ولو نظرت إلى قولهم : « إذا جاء الليل استأنس كل وحشي ، واستوحش كل إنسي »[1] لوجدتهم يريدون هذا المعنى منه .

أما هذه المذاهب فأثواب فصّلوها على قدود فلسفتهم وليس على قدّ اللغة ، فإذا كان المراد تمييز نوع الإنسان من غيره ووضع هذه الكلمة اسماً لنوعه ، فإن هذه الكلمة خرجت من أصلها ثم حملت ما حملت من دلالات ، وكانت تعني في العربية (مطلق الأنس) .

وبالنسبة للّغة فنحن أمام كلمة قائمة نريد تعريفها بما يحقق قصد واضعها أو يشابهه على أقل تقدير ، وكلمة أخرى نريد وضعها ونحدد دلالتها . ومشكلتنا في الكلمة القائمة - أي في اللغة التي بين أيدينا - وهي كلمة معرّفة بكلمة أو بكلمات ، وهذا التعريف يتعارض وما تطلبه (الوضعية المنطقية) فهو تعريف بكلمة أو كلمات تحتاج إلى تعريف .

والانتقال من كلمة تحتاج إلى تعريف إلى أخرى فثالثة فرابعة وكلها في الحاجة إلى التعريف سواء ، لا يأتي بشيء فما الحل ؟

ليس هناك كلمة غنية عن التعريف ، بل هناك موقف يتضح فيه المعنى دون تعريف ، الموقف الذي تضع فيه الضد إلى جوار ضده ، تضع الظلام إلى جانب النور ، والحرّ إلى جوار البرد ، فيتعرف الظلام بلا تعريف ، ويتميز الحر بلا تمييز . وإذا كان كل شيء يحوي ضده في داخله ، أو هو الشيء وضده في آن واحد ، فإن رؤية هذين الضدين إلى جوار بعضهما هو المميز ولا مميز سواه ، وهذا التمييز بهذه الصورة كفله لها هذا الحرف العربي الذي يحوي كل لفظ منه ضده فيه .

---

(١) أساس البلاغة للزمخشري .

إن كل منظور ظاهر له باطن خفي يقوم فيه ، وقد مرّ معنا أن « لكل ظاهر باطناً على مثاله » ، وهذه بدهية خفيت لشدة وضوحها ، فباطن القبة من الداخل على مثال ظاهرها من الخارج تماما ، ولا يخالفه إلا في الاتجاه ؛ فالأول متقعر والآخر متحدب . وأوضح مثال على هذا نقطة الحبر ، ، فإنك لو أفرغت نقطة من الحبر على ورقة وطويتها ثم فتحتها لتحصّل لك شكلان كل منهما يماثل الآخر في كل شيء ، غير أنّ أحدهما إلى اليمين والآخر بعكسه يتجه إلى اليسار ، وموضوع نقطة الحبر هذا لا يحتاج أحد إلى التعريف به ، فكما أنك إذا أردت أن تتعرف أيّاً من الشكلين فيكفي أن تتعرّف أحدهما لتكون قد تعرفت الآخر تماماً ، ويكفي أن تتعرف ظاهر القبة لتكون قد تعرفت باطنها المستور عنك ، ولهذا فإنه يكفي أن تتعرف (ع ق ر) التي تراها لتكون قد تعرفت (ر ق ع) التي تستبطن فيها ، وقل مثل ذلك في كل الأشياء وفي كل الكلمات . غير أنّ الناس قد يتنكّرون للسهل الميسور إذا حدثتهم عنه بمثل هذه السهولة ، وقد يعجبون بالعويص المستغلق لأنه عويص مستغلق ، فإذا قلت لهم إن (ف ل ّ) الخيطِ عكس لفّه وأنّ الفلّ من الابتعاد واللّفّ من الاقتراب راحوا يبحثون في بطون الكتب على هدى من الميل إلى التنكر لكل جديد لينكروا عليك ما قلت .

إن الوجود صدر مفسرا ولم يصدر معمياتٍ وطلاسم ، وكل ظاهر فيه آية تدل على باطنه الذي هو على مثاله ، ومعنى الآية كما يقول الراغب في مفرداته : « **والآية هي العلامة الظاهرة** وحقيقته لكل شيء ظاهر هو ملازم لشيء لا يظهر ظهوره ، فمتى أدرك مدرك الظاهر منهما علم أنه أدرك الآخر الذي لم يدركه بذاته **إذ كان حكمهما سواء** . وذلك ظاهر في المحسوسات والمعقولات ، فمن علم ملازمة العَلَم للطريق المنهج ، ثم وجد العَلَمَ علم أنه وجد الطريق . وكذا إذا علم شيئاً مصنوعاً علم أنه لا بد له من صانع » ـ انتهى النقل عن الراغب . ولهذا فإن ظاهر كل شيء وكذلك ظاهر كل لفظ آية تهدي إلى باطنه القائم فيه أي إلى ضده ، وضده يهدي إليه . ولما كان كل شيء في الوجود آيةً وعلامةً ، فإن كل شيء يُفَسَّرُ بما في ذاته ولا حاجة له أن يفسر بغيره كتفسير المعرفات باللامعرفات ، ولما كان تفسير الشيء قائماً في ذاته فإننا حين نذوق فحا الحُسْن والنعيم ونذوق فحا البلاء من خلال معرفتنا أن هذا الحسن بعيد عن كل قبح ، وهذا البلاء بعيد عن كل رحمة ، نجد أنه لا أبلغ ولا أروع من تعريف الحسن كما عرّفه القائل :

كالبيض في الأدحيّ يلمع في الضحى فالحسْنُ حُسْنٌ والنعيم نعيم

وقول اليشكري :

وهـو الرب والشهيـد على يـو م الحيـارين والبـلاء بـلاء

وإليك مثالاً على ذلك الذي يفسر فيه الشيء بضده القائم فيه[1] : لفظ (ف ر ص) يتضمن ضده الموجود فيه وهو (ص ر ف) لذا نستعرض بعض ما جاء في لسان العرب من معانيهما لنستخلص من مقارنة الأضداد معنى كل لفظ من ضده .

جاء في لسان العرب من معاني (ف ر ص) ما يلي :

الفرصة : النُّهزة والنَّوْبة . وأفرصتني الفرصة : أمكنتني . والفرصاء من النوق : التي تقوم ناحية ، فإذا خلا الحوض جاءت فشربت ، قال الأزهري : أُخذت من الفرصة وهي النهزة ، يقال : وجد فلان فرصة أي نهزة . وبنو فلان يتفارصون بئرهم : أي يتناوبونها . والفريص : الذي يفرصك في الشرب . وفرصة الفرس : سجيته وسبقه وقوته . وافترصت الورقة : أرعدت . والفريصة : لحمة عند نغض الكتف في وسط الجنب عند منبض القلب ، وهما فريصتان ترتعدان عند الفزع . وقيل : الفرائص عصب الرقبة ، وفي الحديث : إني لأكره الرجل ثائراً فرائص رقبته . والفريصة : اللحم الذي بين الكتف والصدر . وقيل : الفريصة أصل مرجع المرفقين . وفريص العنق : أوداجها . والفرص : الشق . والفرص : القطع . وفرص الجلد : قطعه . تفريص أسفل نعل القراب : تنقيشه بطرف الحديدة . والفرصة : القطعة من الصوف أو القطن أو غيره ، أُخذت من فرصت الشيء أي قطعته .

وجاء من معاني (ص ر ف) ما يلي :

الصرف : رد الشيء عن وجهه . انصرفوا : رجعوا عن المكان الذي اجتمعوا فيه . قال يونس : الصرف : الحيلة . صرفت الصبيان : قلبتهم . الصريف : اللبن الذي يُنصرف به عن الضرع حارا . والصرفان : الليل والنهار . والصرفة : خرزة من الخرز ، يستعطف بها الرجال يصرفون بها عن مذاهبهم ووجوههم . وصرف الكلمة : إجراؤها بالتنوين . وصرّفنا الآيات : أي بيناها . والصرف : أن تصرف إنساناً عن وجهته . وتصريف الرياح : صرفها من جهة إلى جهة . وصرف الدهر : حدثانه . والصرف : فضل الدرهم على الدراهم ، وبيع الذهب بالفضة ، ذلك لأنه ينصرف به عن جوهر إلى جوهر . والتصريف في جميع البياعات : إنفاق الدراهم .

---

(١) وخير طريقة لاختيار اللفظ الذي نستخدمه مثالاً أن نفتح أي كتاب من كتب اللغة فما عرض فهو المثال .

والصراف : النقاد . المتصرف في الأمور : المجرب لها . والتصرف : التقلب والحيلة . لم يقبلوا منهم صرفاً ولا عدلاً : أي لم يأخذوا منهم دية ، ولم يقتلوا بقتيلهم رجلاً ، أي طلبوا منهم أكثر من ذلك ، فإذا قتلوا برجلهم رجلاً منهم فذلك العدل ، وإذا أخذوا الدية فذلك الصرف ، لأنهم انصرفوا عن الدم . قال : أزهير هل عن شيبة من مصرف ؟! أي معدل . قال ابن الأعرابي : الصرف : الميل ، والعدل : الاستقامة . وقيل الصرف : الزيادة والفضل . وصرف الحديث : تزيينه ، والزيادة فيه . واصطرف : كسب وطلب واحتال . والصّراف : حرمة كل ذات ظِلف ومخلب . وكلبة صارف بيّنة الصراف : إذا اشتهت الفحل . ابن الأعرابي : السباع كلها تُجعل وتصرف إذا اشتهت الفحل . والصريف : صوت الأنياب . وصرف البعير نابه : حرقه . وصريف الفحل : تهدّره . وما في فمه صارف : أي ناب . وصريف البكرة : صوتها عند الاستقاء . وصريف القلم والباب ونحوهما : صريرهما . والصرف : الخالص من كل شيء . وشراب صرف : أي بحت . والصريف : الخمر التي لم تمزج بالماء . والصرف : شيء يدبغ به الأديم . والصريف : السعف اليابس . وفي الحديث : « إذا صرفت الطرق فلا شفعة » أي بينت مصارفها وشوارعها ؛ كأنه من التصرف . والصرفان : الموت .

ويتلخص كل ما مر :

إن الفرصة : وجود سبيل لشيء وحينونة وقته ، والصرف : سبيل لزوال هذه الفرصة ومضيها كما تمضي المياه في مصارفها ، وكل ما جاء من معاني اللفظين محمول على هذا المعنى ومشبه به .

إن الفرص أو الفرصة شقٌ ، والشق مجرىً أو ممر ، والفرص شيء يمر ويذهب ماضياً فيه عنه أي منصرفا في ذلك الشق الذي هو الفرص عنه ، ولو تصورت هذا الفرص ينشق في أقل جزء من الوقت لتصورت أنه إيذان بحينونة فرصة أو نهزة ، ولو تصورت شيئاً يمر منصرفاً في هذا الشق أو هذا الفرص لتصورت أن هناك فُرَصاً تلوح بشل لمح البصر بل هي أسرع ولتصورت أيضاً انصرافا عن هذه الفرص يندفع ماضيا لينصرف منها عنها في مثل سرعة انفراج الفرص أي الشق .

وكلما حصل فرص وانفراج وانشقاق وابتعاد حصل مرور وانصراف منه عنه . وتلك هي طبيعة سير الحركة في كل من (ف ر ص) و (ص ر ف) ؛ تخرج الحركة من صاد (فرص) لتبدأ سيْرها في صاد (ص ر ف) في لحظة واحدة لأن الحرف الذي ينتهي به أحد

الزوجين ويبدأ به الزوج الآخر حرف واحد . والحركة التي تخرج من الشيء نفسه إلى الشيء نفسه تسرُع سرعةً تفوق كلَّ سرعة معروفة حتى الآن بما لا يقاس ؛ بل إنها تفوق سرعة الضوء الذي يسير حول كوكبنا سبع مرات في الثانية الواحدة ، لأن الضوء يقطع مسافات معروفة أما طبيعة سير الحركة في الشيء فهي تقطع مسافات ولا تقطع في الوقت نفسه ، ولو أن أي فيزيائي أو أي لغوي تمهّل وتمكّث لما غابت عنه هذه الحال ؛ حالَ أنّ الفرص حينونة وقت الشيء ، وأنّ الانصراف ذهاب وقته ، وأن الشيء الذي يمضي من الشيء نفسه إلى الشيء نفسه يسرعه سرعة أكبر مما نتصور .

ولاحظ كيف أنه عند وجود أحدهما ينعدم الآخر :

فعند وجود (الصرف) تنعدم الفرصة ، والفرصة نوبة الشرب ، والناقة الفرصاء ترى في الزحام صرفاً لها عن الشرب حتى يخلو الحوض فتشرب .

وبنو فلان يتفارصون بئرهم ، أي ينصرف بعضهم عن الشرب ليتيح الفرصة للآخرين حتى يشربوا .

وفرصة الفرس التي هي سجيته وسبقه وقوته كأنها حلول ما يجعله كذلك وانصراف ما يحول دونه .

والفرصة وهي اللحمة التي ترتعد كأنها جاءت تشبيها بما يقتطع من جلد ونحوه .

وقد تلخص أن :

الفرص : إمكان ، والصرف : امتناعه .

فالإمكان قد توفر [illegible] لكنه قوبل بما يصرف عنه ، هذه النتيجة التي أعلنها التضاد بين (ف[illegible]) [illegible] [illegible]رف) لا سبيل إلى الوصول إليها بهذا الوضوح إلا عن هذا الطريق .

لقد سرنا مع اللفظين في التجريد حتى وصلنا بها إلى الفعل في صورة (الفرصة) وإلى ردّ الفعل في صورة (الصرف) عنها ، ووضعنا يدنا على الحركة في بداية سيرها .

وهذه النتيجة [illegible] وصلنا إليها كانت في حسّ القوم أول [illegible] [illegible] ف[illegible]لا وردّ فعل ، وكأنها تشابه سائر الأفعال وردودها في الطبيعة ، والطريق التي [illegible] [illegible] مأمونة وسليمة ، لم نتكلف لها ولم نصطنعها ولم نتقدمها ، بل سرنا وراءها ، واقتفينا أثرها حتى التقينا بها في موطنها

وهذه المجازات المتمثلة في معاني اللفظين إن هي إلا تسجيل صادق أمين لا نطباعات الإحساس ، فقد أحسّ القوم ونطقوا بما يحسّونه صوراً من البيان تعدل في وضوحها الأصل الذي صدرت عنه .

ووضوح اللغات عند القوم من وضوح وجهة الألفاظ في حسّهم ، ولا أقول من المعنى الأصل ؛ لأن المعنى في نظري نتيجة وليس مقدمة ، نحن استخلصناه من النصوص ولم يوضع مقدما ، والذي كان موضوعا سلفا هو الاتجاه القائم في الحس ، وليس هذه المعاني الأصول ، والاتجاه القائم في الحسّ بمثابة كل الاتجاهات القائمة في البذور الأولى للكائن الحي ، فكل كائن موجه بهذه البذور الكامنة فيه إلى غايته .. وحين تتكشّف وجهات الألفاظ الأصول في اللغات الأصيلة سيظهر أنها واحدة لا تختلف فيها وجهة عن وجهة ، إلا إذا اختلفت صفات الحرف الواحد بين لغة وأخرى[١].

وهذه الوجهات الكامنة في الحسّ هي التي توجه النطق كما توجه الكائن الحي إلى صفات وأشكال بعينها بخصائص وراثية ، ولكنها ليست وجهات طليقة لأنها ستلتقي في مسارها الجدلي بالسياق أو الخارج أو البيئة ..

والذي يريد بحث الوجود بالبحث عن منابعه الأولى فقد ضلّ السبيل ، إن عليه أن يبحث ليس في الفكرة المطلقة ؛ ولكن فيما بين يديه منها ليصل إليها ، عليه أن يبدأ بما بين يديه منها ، ويسير معه خطوة خطوة حتى يصل إلى أصوله الأولى .. إن في الحاضر سر الماضي . وفيما بين أيدينا من ألفاظ مفتاح أمهاتها الأوليات .

إن الجدلية على حق حين ترى الماضي قائما في الحاضر ، بعد أن غيّر من شكله وزيّه ، وحلّ في غيره على صورة ما ..

إنه يمكن قراءة الماضي في الحاضر ، ولكن لا سبيل إلى قراءة الحاضر في سجلات الماضي إلا إذا أمكن قراءة حركة الجدل من ألفها إلى يائها ، وهذا ليس في مقدور أحد ، وربما أمكن قراءة الكثير في المستقبل .

والذي يقول[٢] : « لعل الإنسان قادر في أي يوم أن يهدم الحدود السياسية والاقتصادية

---

(١) نريد من الحرف الواحد هو الذي يكون واحداً وليس ن مثل p و b في الفرنسية لأنها حرفان ، وقس على ذلك .

(٢) الماركسية ، عرض وتحليل لسليمان الخش وأنطون مقدسي ، ص ١٩٠ .

القـائمـة بين الأمم ، وهو إن فعل ذلـك في ظرف من الظروف ، عـاجـز عن أن يهـدم (أضخم الحدود) التي هي اللغة .

ومـادام الإنسـان مضطرا لأن يتفـاهم مع أخيـه الإنسـان من خلال اللغـة القوميـة لكل منها ، ومادام هناك لغات قومية في العـالم ، فـإن الحـدود بين الأمم بـاقيـة ، كما أن الشخصيـة المستقلة لكل أمة باقية أيضا .

وإن من يظن أن هناك إمكانات لإحداث لغة عالمية واحـدة تكون لغـة الأمم جميعـا ، تمهيدا لصهرها في أمة حضارية واحدة ، لا يعدو ظنه هـذا أن يكون عملا طوبـائيـا غير قـابل للتحقيق .

فاللغة قابلة للانقسام بطبيعتها ، وتبعـا لمجرى التـاريخ ، أكثر ممـا هي قـابلـة للاتحـاد ، وما انقسام اللغة إلا انقسام للأمة صاحبة اللغة ، وفي التاريخ أدلة كثيرة على ذلك .

وحتى لو كان بالمقدور إقامة لغة عالمية يتكلم بها الناس جميعهم حاذقين لغاتهم القوميـة ، فإن هذه اللغة العالميـة ستتعرض للانقسـام المجـدد ، ولو بعـد حين من الزمن ، كما كانت عليـه الحال في كثير من اللغات التي انفرط عقدها ، وانفرط عقد أمتها بانفراطها » .

هـذا الكلام صورة للواقع ، وهو صحيح على أسـاس أن مـا يـوجـد في الصحن تتنـاولـه الملعقة ، وصحن اللغات كما هو في واقعه لا تـأتي الملعقـة منـه إلا بمثل هـذا . وهـذا الكلام مثل الدعوة للتوحيد بين مركبات الوجود التي لا تتناهى دون الرجوع إلى العناصر الأولى في جدول مندليف ؛ تلك العنـاصر التي مكّنت من معرفـة تركيب النجوم وهي منـا على ملايين السنين الضوئية ، فهل العناصر الأولى في اللغات الأصيلة أبعد من العناصر التي تنتظم في سلكها مـادة الوجود ..

ليس المطلوب أن نوحد بين مركبات المادة بل المطلوب أن نتعرف عناصرهـا الأولى وأن نرد مركباتها إلى عناصرهـا ، ومن هـذا الرد نتخـذ خطوة أولى للتقـارب بين اللغـات ، كما كان كشف العناصر الأولى خطوة لمعرفة أنساب المواد وصلة بعضها ببعض .

وحين تدرس اللغات من جديد ويتكشّف مسار الجدليـات التي تحكمهـا دونمـا تعصب أو استقطاب فإن الذي يجمع بينها هو قانون الحركة العام وجدليته .

فلو بقي الناس على العناصر الأولى للمادة : التراب والماء والهواء والنار ؛ فإن من المستحيل معرفة أنساب المركبات التي لا تتناهى ومدى صلة بعضها ببعض .

ولو نظرنا في اللغات القائمة وفي مجازاتها الماثلة الآن لكان الكلام السابق ليس صحيحا فقط ، بل لا أمل في الخروج عنه أبد الدهر .

إن تفرق اللغات سيزداد ، ولا ضير في ازدياده ، فهو كازدياد المركّبات ـ ولنأخذ مثلا على ذلك مركبات الأدوية ـ غير أن عدد العناصر الأولى في هذه المركبات ضئيل جدا إذا اعتبر بعدد المركبات الهائل ، وعلى فرض أنه سيزداد فازدياده محدود .

والذين يسعون للتوحيد بين اللغات بطريق مماثلة لاختصار المركبات في المادة ينحرفون عن التوحيد من الخطوة الأولى ؛ إذ المطلوب بيان صلة اللغات بسير حركة الوجود وليس توحيدها .

وليس هذا البحث لرسم خطة التوحيد هذه والغرض منه بالنسبة لهذا الموضوع أن يبحث علماء كل لغة عن الجدلية الناظمة للغاتهم ، لمعرفة علاقتها باللغات الأخرى التي دُرِسَتْ جدليتها .

وهذا بحث ليس بجديد فهو معروف عند أهله ، ولكن الجديد هو الكشف عن وحدة جدلية الطبيعة وجدلية اللفظ العربي الذي هو صوت من الأصوات الإنسانية .

ودراسة العربية على ضوء هذه الجدلية إخراج للّغة من محراب الآداب إلى محراب العلوم من جهة ، وإبقاء مجازها في محرابه الأدبي من جهة أخرى على أن يبقى موصول الرحم بأصوله الأولى ومسيرته الجدلية ، وسوف يمرّ بك بحث تحديد معنى لفظٍ من الألفاظ لا وجود له في المعجمات على غرار تحديد مكان تابع لإحدى السيارات لم يعرف بعد ، أو تحديد مكان في جدول العناصر الأوّلية لعنصرٍ لم يُكتشف .

يقول غوستاف لوبون[1] :

« ولا أسهب في الكلام عن اللغات بأكثر مما أسهب في النظم ، وإنما أقتصر على القول بأن اللغة تتحول بحكم الضرورة عند انتقالها من أمة إلى أخرى ، ولو أثبتت كتابة ، وهذا ما يجعل

(١) السنن النفسية لتطور الأمم لغوستاف لوبون ص ٩١

الفكر القائل بلغة عـامـة أمرا عقيـا ، أجل إن الغوليين ـ مع كثرة عـددهم ـ قـد انتحلوا اللغـة اللاتينية في أقل من قرنين بعد الفتح الروماني ، غير أن الغوليين لم يلبثوا أن حولوا هـذه اللغـة على حسب احتياجاتهم ، ووفق منطق روحهم الخـاص ، ومن هـذه التحولات خرجت لغتنـا الفرنسية الحاضرة في آخر الأمر .

ولم يكن مختلف العروق ليتكلم بلغة واحدة طويل زمن ، وقد تؤدي مصادفـات الفتوح أو مصالح الشعب التجارية إلى انتحال هذا الشعب لغة غير لغته الأصلية ، لا ريب في ذلـك ، ولكن هذه اللغة الجديدة تتحول في أجيال قليلة تحولاً تاما ، ويزيـد هـذا التحول عمقـاً كلـما كان العرق الذي استعار اللغة مختلفا عن العرق المعير لها .

ومن المحقق على الدوام أن نبصر لغات مختلفة في بلدان مشتملة على عروق مختلفـة ، ولنـا بـالهنـد مثـال رائع على ذلـك ، فشبـه جزيرة الهنـد العظمى ؛ إذ أنهـا معمورة بعروق كثيرة مختلفة ، ليس من العجيب أن يجد العلماء فيها ٢٤٠ لغة عدا احتوائهـا نحو ثلاث مئـة لهجـة ، وأكثر هذه اللغات انتشارا حديثـة جـدا مـادام زمن ظهورهـا لا يزيـد على ثلاث مئـة سنـة ، وهذه اللغات ، التي تعرف بالهندوستانية ، مزيج من الفارسية والعربيـة اللتين كان يتكلم بها الفاتحون المسلمون ، ومن الهندية التي كانت أكثر اللغات انتشـارا في البقـاع التي استولى عليهـا أولئك الفاتحون ، ولم ينشب الغالبون والمغلوبون في الهنـد أن نسوا لغـاتهم الأصليـة ليستعملوا هذه اللغة الحـديثـة الملائمـة لاحتيـاجـات العرق الجـديـد الـذي هو نتيجـة توالـد أمم مختلفـة متواجهة » .

ثم يقول : « إن الأمم إذا مـا اختلفت دلت الكلمـات المتقـابلـة عنـدهـا على طرز تفكير وشعور تبلغ من التباعد ما تبدو لغاتها معه عاطلة من المترادفات فتستحيل الترجمة من إحداهـا إلى الأخرى .

وظاهرة مثل هذه مما يدرك أمره عنـد النظر إلى أن الكلمـة الواحـدة في البلـد الواحـد ولدى العرق الواحد تدل بعد بضعة قرون على أفكار مختلفـة أشـد الاختلاف عمـا كان لهـا قبل ذلك .

والكلمات القديمة وحدها هي التي تدل على أفكار الناس فيما مضى ، والكلمات القديـمـة ، بعد أن كانت في الأصل إشارات لأشياء حقيقية ، لم يعتم معنـاهـا أن تشوه بفعل تبـدل الأفكار والطبائع والعادات ؛ نعم يداوم النـاس على البرهنـة بتلـك الإشـارات التي يصعب تغييرهـا ،

ولكنك لا تجد أية صلة بين مدلولها الماضي ومدلولها الحاضر ، وأنت إذا ما رجعت البصر إلى أمم بعيدة منا كل البعد منتسبة إلى حضارات لا شبه بينها وبين حضارتنا ؛ وجدت الترجمة من لغاتها لا تسفر عن سوى ألفاظ مجردة من المعنى الحقيقي ، وتثير هذه الألفاظ في نفوسنا إذن أفكاراً لا صلة بينها وبين الأفكار التي كانت تثيرها في الماضي ، وهذه الظاهرة تستوقف النظر ، ولا سيا عند البحث في لغات الهند ، وفي الهند حيث الأفكار مذبذبة ، وحيث المنطق لا يشابه منطقا مطلقاً ، لم يكن للألفاظ ذلك المعنى الدقيق المقرر الذي اتفق له في لوربة بفعل القرون وبفعل مزاجنا النفسي في نهاية الأمر ، وفي الهند تجد كتباً كـ (الويدا) قد تعذرت ترجمتها ، وذهبت كل محاولة في هذا السبيل أدراج الرياح ، ومن الصعب جداً أن ننفذ في فكر من نعيش معهم من الأفراد الذين نفترق عنهم سنّاً وجنسا وتربية ، ومن المتعذر على أي عالم أن ينفذ في أفكار العروق التي اشتدت عليها وطأة أعفار العصور ، ولا ينفع كل علم مكتب لغير إثبات عقم مثل هذه المحاولات » ..

هذا كلام ينظر إلى واقع اللغات دون التعرف على العلة في اللغات نفسها ، إنه وصف لواقع أحوال سارية ، وشرح لتعددها دون التعرف على أسباب هذه الأحوال في اللغات نفسها وسبب الإحجام عن ذلك هو أن الأسباب إما أن تكون غير مكتشفة بعد ، وإما أن يكون الباحثون مجرد إحصائيين يحصون الظاهرة ومسار حركتها وليسوا أطباء يذهبون إلى ما هو أبعد من ذلك ، ليتعرفوا أسباب اختلاف اللغة الواحدة في الأمة الواحدة بعد مرور بضعة قرون عليها .

إن اللغة ـ أيّ لغة أصيلة ـ حين تقيم على المعنى الأصل مجازاتها ؛ فهي كمن يأخذ مادة أولية ويطبخها على صورة تختلف كثيراً أو قليلا عن طبخ آخر لها في البيئة ذاتها .. ولكن المادة الأصل واحدة في الطعامين ، ثم يتنوع الطعام تنوعاً لا حدود له بإدخال بعض التوابع التي لا تغير من طبيعة المادة الأصل فيه ، وقد يصل الأمر إلى حد خروج الطعام بالكلية عن طعم تلك المادة الأصل إلى طعم آخر كأنه من نوع مخالف لها تمام الاختلاف ، ولكن بعد التعرف عليه بالمقارنة بين الأضداد تتكشف حقيقته .

وقد سبق أن شرحنا ذلك في الألفاظ التي جيء بها أمثلةً ، ولو أن أحداً قرأ :

لا تأمننّ فزاريا خلوت به   على قلوصك واكتبها بأسيار

لقال : إن هذه الكتابة لا تتصل بكتابة يومنا بصلة ما ـ إن معنى (اكتبها) أي

اربطها ـ ، فقد زال من ذهننا كل شيء عن أصل الكتابة ولم يبق من معناها إلا أن نمسك بالقلم ونخطّ على الورق ؛ هذه هي الكتابة ليس غير .

ولكن ما شأن تلك الصفحات المطوّلة في لسان العرب وتاج العروس وغيرهما من أمهات كتب اللغة والتي تورد عشرات المعاني لـ (كتب) وغير كتب ، وهي معانٍ مستعملة في نصوص القوم وعليها يقوم شعرهم ونثرهم ، والتي لو أردنا أن نتقوقع في معنى الكتابة كما هي في عرفنا الحالي لاستحال علينا فهم تلك النصوص .

وحين نرجع إلى المعنى الأصل نجد تلك المعاني الكثيرة قد انتسبت إليه ، وانضوت تحت دلالته ، وأصبح منها بمثابة (السلفا) من مركباتها ؛ بل إن العلاقة بينه وبين مجازاته المتفرعة منه أوضح بما لا يقبل المقارنة من العلاقة بين السلفا ومركباتها .

وقد كان هذا المعنى الأصل في أذهان القدامى بمثابة الحس في أذواقهم ، فحين يسمعون لفظاً متفرعا منه يتذوقونه ويعرفون طعمه ، وينسبونه إلى أصله ، ثم أصبح هذا الحس علما يتعلمه الناس بعد أن اضطربت الأذواق بعض الشيء ، وأقول بعض الشيء لأني مازلت أفسّر كثيراً من شعر القوم ونثرهم بألفاظ العامة في بيئتي .

وسوف نجد مئات المعاني القائمة على كل معنىً أصل ؛ بل سنجد معانٍ لانهاية لها ، لأن المعاني الموجودة تحت كل مادة من مواد القاموس ليست معانٍ مستقلة بل تشبيهات ، كأنهم تذوقوا المعنى الأصل فشبهوا به ما لانهاية له من التشبيهات ؛ منها ماهو مكتوب ، ومنها ما هو محفوظ في ذاكرة الأفراد ، فنظر القوم إلى ما هو مسجل في المعجمات على أنه معانٍ ثابتة ، وحسبوا أن مافي ألسنتهم من المعاني ساقط لا يعتدّ به .

والحقّ أن المحفوظ في ذاكرتهم كالمسطور في صحائفهم ، وكلّه مجاز يقوم على التشبيه ، ويمكن توسيعه توسيعاً لا يتناهى ، وهو يتوسع بحكم طبيعته ، وهذا هو التحول والتبدل الذي يشير إليه غوستاف لوبون والذي يرى أنه لا صلة فيه بين لفظ وآخر ولا بين أصل وفرع ؛ لأنه في الحقيقة لم يتعرف على لغة لا تزال فروعها موصولة بأصولها ، وما في ألسنتهم من لغات هو كما وصفه ، لأن الفرع انقطع عن الأصل بصفة نهائية ، ولفظ (كتب) الذي مضى على انفصاله عن أصله أكثر من عشرة قرون لا يزال معناه الأول مستعملا في حرف العامة في منطقتي ، فقد سمعت أحدهم يقول : « تكتّبوا ولحقوا به » أي تجمّعوا وتبعوه .. و (كتيبة

الجيش) من هـذا التجمع وليس من الكتـابـة بـالقلم على الورق ، فهي لا تزال ككل الألفـاظ المتفرعة من المعنى الأصل على أصلها .

والأفكار القـديـة كالأفكار الحـديثـة ، كلها تتجـه ـ إن ذوقـاً وإن علماً ـ إلى الوجهـة الأصل ، وقد تتجه عن إحساس غـامض كامن في الـذهن ، وقـد تتجـه عن وعي لوجهـة المعنى الأصل ، فإن لم يكن شيء من هذا اتجهت إلى مجاز من مجـازاتـه المعروفـة كمجـاز الكتـابـة على الورق لمدلول (كتب) .

والتوسع لا يقف ، ولكن بـدلاً من أن يكون بـاستلهـام المعنى الأصل يكـون بـالتشبيـه بمجاز من مجازاته ، فالقدامى كانوا في كل ما صدر عنهم يستلهمون المغنى الأصل ، ولمـا غمّ هـذا المعنى في أذهان الخَلَف صاروا إلى أحد مجازاته الباقية في أذهانهم ..

وبعد أن نسوا أنّ الكتابة تعني في مدلولها العام جمع شيء إلى شيء وربطـه ، انصرفوا إلى مدلولها الحالي فشبهوا كل ما يتصل بالكتابة به .

ولهـذا فـإن الكشف عن الأصول الأولى في اللغـات الأصيلـة سيـؤدي إلى وضـوح نقـاط التلاقي بينها ، وإذا كنت لا تستطيع اليوم أن تجعل من أدار ظهره لـك يُقبل عليـك ؛ فليمش في طريقه القويمة فهو صائر إليك بعد أن يتم دورته ، ولكن الطريق طويلـة ، ومهما طـالت فإن المضيّ فيها ، وإن تطلّب المسير دورة كاملة حول الأرض حتى يتم اللقاء ؛ هو أفضل من أن يدور على عقبية ليلقاك وجها لوجه . إنه في دورته الطويلة سائر في اتجـاهـه ، وحين يلقـاك يلقاك لقاءً عفويا لم تسعَ أنت إليه ولم يسع هو كـذلـك .. وطريق التلاقي الطويل في الكشف عن الأصول الأولى ومعرفة سير الجدل فيهـا أفضل ، وهي طريقـة قـديمـة حـديثـة ، وأسلوب البحث فيها ـ كما هو في هذا الكتـاب ـ جـديـد ؛ إذ لم تكن معروفـة من قبل تلـك الصلـة بين جدلية المادة وجدلية اللفظ حتى يكون البحث في اللغة كالبحث في قوانين الفيزياء أو الكيميـاء أو الذرة . هذا وإن القوانين الواحـدة للّفـظ والمـادة هي الأمل في تقريب الشقـة بين اللغـات الأصيلة من خلال الوقوف على حركة الجدل فيها .

وغوستاف لوبون حين يعزو هذا الاختلاف بين اللغات وفي اللغة الواحدة نفسهـا بفعل الزمن من جهة وبفعل المزاج النفسي من جهة أخرى ؛ كأنه يتحدث عن الألفاظ مقطوعـة عن

أصولها الأولى ، فهو كمن يتحدث عن الأنواع المتعددة من الكائنات الحية فلا يرى جامعاً يجمع بينها ، وأي جامع يصل بين النوع الواحد الذي اختلفت صفاته وتباينت أشكاله ، فضلاً عن الاختلاف بين أدنى الأنواع وأرقاها .

إنّ البحث في اللغة ـ أيّ لغة ـ لا يستقيم على هذه الطريقة ، ولا بد من الرجوع إلى الأصول الأولى عن طريق الجدل الذي تنضوي تحت لوائه ، وإلا كان البحث عقيماً ؛ كبحث من يريد التوحيد بين مركبات المادة دون الرجوع إلى عناصرها الأولية . إنّ فعل القرون ، والعوامل النفسية لها أثرها في التعبير ، ولكن هذا الأثر لا يتعدى الفروع إلى الأصول في الحرف الأصيل ، وإذا استترت الأصول على امتداد الزمن وبفعل عوامل مختلفة ـ ومنها العوامل النفسية ـ فإن كشف الستر عنها بالرجوع إلى الحركة في أبسط صورها وباعتماد منطق الجدل أمر ممكن ؛ ولكنه ليس بسهل ، والذي يساعد على هذا الكشف المقارنة بين حركة الجدل في الألفاظ وحركة الجدل في المادة .

لقد قالوا فلانةٌ تعقر النوقَ ، ويريدون أنها لجمالها تجعل راكبي النوق يطيلون التوقف وهم على ظهورها حتى يعقر مكان ركوبهم وقد سحرهم النظر إلى هذه الحسناء . فلو انقطعت صلة العقْر بالوجهة التي يتجه إليها ، والتي تضاد وجهة (الرقع) من رقع ، وأصبحت العقّارُ أصلاً للحسن والجمال ، لخرجت اللغة على وجهات حروف صيغها ولا عاصم يعصم من هذا الخروج إلا الرجوع إلى قرن هذه الألفاظ بأضدادها القائمة في ذاتها .

وأي عالم لغوي يستطيع أن يصل قولهم : فلانةٌ تعقر النوق ؛ لو لم يفسروه لنا ؟ ومثل هذا كثير فإذا عَلِقَ به مَنْ لا عهد له بأمثاله ـ وما أكثرها في لغتنا ـ أصبح معه في مثل القبد .

إن اتساع دلالات الألفاظ وظهورها في كل عصر بلباس جديد من سنة هذه الألفاظ ، أما الحرف حين يكون واحداً في جميع اللغات فلا يخرج على صفته أبداً ، فلو أخذنا حرف (الميم) مثلاً وطلبنا إلى الأفلح الأعْلَم ـ وهو مشقوق الشفتين السفلى والعليا ـ أن ينطق به لتعذر عليه ذلك لأن المكان الذي يخرج منه مشقوق ولا ينطق به إلا والشفتان متضامتان .

لقد شبه الزمخشري نفسه بالميم ، وشبه الأيام التي جفته ولم تضمه وتحنو عليه بالأفلح الأعلم فقال :

ومذ أفلح الجهال أيقنت أنني   أنا (الميمّ) والأيام أفلح أعلم

ولو أنك قفوت جميع الألفاظ الثنائية المختومة بالميم ، لوجدتها ترمز إلى شيء متضام لأنها مختومة بحرف الميم المتضام ؛ والأمور بخواتيمها .

ويرى بعضهم أن[1] : « المفهوم الديالكتيكي عن الطبيعة يجعل كل فلسفة للطبيعة غير مجدية وغير ممكنة ، والمهمة الآن هنا وهناك لا تتقوّم في اختلاق العلاقات اختلاقاً بل في اكتشافها في الوقائع نفسها » .

لهذا كان الكشف عن جدلية تحكم اللغة في اللغة نفسها ، وظهور ما يوضح مسيرة الجدل هذه ، يجعل علم اللغة علماً كالفيزياء والكيمياء والذرة ..

ولو جربنا أن نفسر بعض أقوال هيجل وجوريس بإجراء حركة الجدل في المعنى الأصل في إطلاقها وتقيدها وتعييناتها كما هي في هذا الحرف كالقول[2] : « فالفكر عند هيجل ذاتي وموضوعي ومطلق ، والفكر المطلق هو جماع الفكر الذاتي والموضوعي ، كما أن الفكر الذاتي هو التقاء الفكر بنفسه ، والفكر الموضوعي على حد تعبير هيجل هو الذي يبدو في صورة الحقيقة بوصفه عالماً لا بد من إنتاجه ؛ وهو قد أنتج فعلاً ، ويكون وجوداً بالقرب من ذاته ، أي وجوداً حراً » .

ولو أخذنا لفظ[3] (د غ ر) وضده القائم فيه (ر غ د) لوجدنا الدغر يتمثل في الاتجاه إلى الاقتحام من غير تثبت ، وإلى الخلط والتوثب والدفع ، والضغط على الشيء .

كما يتمثل الرغد في الاتجاه إلى السعة والكثرة ، والخصب ، ووجدنا الدغر ضغطاً وتضييقاً ، والرغد انفراجاً وسعة ، وإذا أخذنا صورة الدغر المتمثل في « المدغرة » التي هي الحرب العضوض ـ لما فيها من اقتحام وحمل فئة على أخرى ـ وقرنّاها بـ « المرغدة » التي هي الروضة ؛ لوضح لنا من الصورتين أنها متضادتان مبنى ومعنى ، وكأن التضاد بينها متمثل في أن الرغد اتجاه من المركز إلى المحيط في اتساع ، والدغر اتجاه من المحيط إلى المركز في تضييق . وصور استعمالات اللفظين قائمة على هذا ، وتظهر مع هذا التضاد الصور المتشابهة في

---

(١) إنجلز في لودفيغ فورباخ ، ص ٦٦ .

(٢) هيجل لعبد الفتاح الديدي ، ص ١٢٢ وما بعدها .

(٣) لسان العرب (د غ ر) و (ر غ د) . وهذا المثال هو الذي وقعنا عليه عرضاً كما قال المتنبي :« عرضاً نظرت وخلت أني أسلم » لأن الدغر بعيد عن مألوفنا .

استعمالاتها بسبب الحروف الواحدة ويبقى التضاد واضحاً في التشابه تبعاً لاختلاف الوجهة فيهما .

فالمطلق في اللفظين يتمثل في الحروف الواحدة فيهما قبل أن تتجه ، حين نتصورها قائمة على محيط دائرة لا يتميز فيها سابق من لاحق ، والدغر والرغد في هذه الحالة كأنهما سواء .

والذاتي يتمثل في كل من اللفظين حين يتجهان فتكون الدال أول (الدغر) والراء أول (الرغد) .. وبهذا الاتجاه يستقل كل منهما بذاته ، ولكنهما متحدان معاً في جدلية واحدة .

والموضوعي يتمثل في (المدغرة) التي هي الحرب ، وفي (المرغدة) التي هي الروضة يستقر فيها الماء ؛ وكلتاهما واقع موضوعي قائم .

والذاتي والموضوعي قائمان في المطلق الذي يتضمنهما ، إذ أن الحروف واحدة ، كانت مطلقة دون اتجاه ، ثم اتجهت بالإيجاب والسلب في (دغر) و (رغد) ثم أصبحت واقعاً موضوعياً في (المدغرة) و (المرغدة) .

والحروف المطلقة الثلاثة : الغين والدال والراء ، بصرف النظر عن ترتيبها قائمة في المطلق ، وفي المقيد بوجهيه الموجب والسالب ، وفي الواقع الموضوعي القائم . والمطلق بحروفه الواحدة وعدم اتجاهه يشمل السالب والموجب في (الدغر) و (الرغد) ، كما يشمل الواقع الموضوعي في (المرغدة) و (المدغرة) ويتسع لها جميعاً ، ويأخذ بيدها إلى اللقاء مع الصيغ الأخرى .

ولما كان المطلق موجوداً وجوداً مستقلاً ، وموجوداً في كل من المقيد بوجهيه الموجب والسالب ، وموجوداً في الواقع الموضوعي ، أمكن قيام استعمالات لا حصر لها عليه ، ويحتم أن يكون موجوداً ومتضمناً فيها جميعاً .. وهذا ما تعنيه صفة الشمول والإطلاق ، فهي موجودة في ذاتها وفي كل الاستعمالات القائمة عليها .

والمطلق في إطلاقه لا يوصف بضرورة ولا حرية لأنه الضرورة والحرية معاً ، وهذه الحروف الثلاثة ضرورة في كونها هذه الحروف الثلاثة ، وحرية في كونها تقبل الموجب والسالب في (الرغد) و (الدغر) ، وهي ضرورة في الموجب كما هي ضرورة في السالب ، لأنها مقيدة باتجاهيها ، وحرة في استعمالات كل منهما من وجه ، وضرورة فيه من وجه آخر ؛ فهي متضمنة للمطلق والمقيد معاً بآن واحد .

والمطلق حين يتجه في لفظ (الدغر) و (الرغد) معاً يتصرف على ذاته بشبيهه وضده في آن واحد .

فالدغر يضاد الرغد ويشابه معاً ، إنه ضده لأنها مختلفان في الاتجاه ، وشبيهه لأن الحروف واحدة ، وليس هناك من تعريف يحدد الرغد ويوضحه ويجليه أفضل من قولك الرغد ضد الدغر ، فهو أفضل من قولك : الحزن ضد الفرح ، والتعب ضد الراحة ، لأن التضاد بين الرغد والدغر قائم في الصيغة ذاتها ، بينما التضاد في الحزن والفرح ، والتعب والراحة قائم في صيغ مختلفة .

والتضاد بين الدغر والرغد تضاد قائم على تعاقب المراحل ، وهذا أهم شيء في الموضوع ، بينما التضاد في الحزن والفرح ، والتعب والراحة قائم على تضاد القمم وليس على التضاد بين مرحلة ومرحلة ؛ فهو ليس تضاداً بين مرحلة سالفة وأخرى خالفة ، ويبقى التمثيل في القمم تركيزاً على إيضاح صورة بعينها هي المقصودة ، والتي لا يمكن للتضاد بين المراحل أن يكشف عنها كما يكشفها التضاد بين قمة وقمة نظراً لعجزنا عن رصد الحركة في ضدين يقوم كل منهما في الآخر .

والشيء هنا قد تعرف على نفسه بضده وبشبيهه في آن واحد ، والبارز في الموضوع أن اللاحق في صورة (الرغد) قد أوضح السابق في صورة (الدغر) وكأن كل حركة تجد كيفها في الحركة التي تليها .

التوازن الموزون

قد يتساءل الواقف على شعر القوم : لِمَ كان الحرف الأخير في الشطر الأول من البيت الأول في كل قصيدة هو نفسه الحرف الأخير من الشطر الثاني في هذا البيت - وهو ما يسمونه بالتصريع - حرفاً واحداً ؟

إن كل بيت أمة وحده ، يستقل بمعناه عن غيره ، وقلما تجد تمام جملة من بيت في البيت الذي يليه إلا في شعر المحدثين -

والسبب في ذلك يرجع إلى أنهم أحسوا فطرةً وسليقةً وطبعاً أنهم في وجود كل شيء فيه

متوازن موزون ، فجاء إعرابهم في نطقهم صورة لما أحسوا به . ولما كان البيت في استقلاله عن غيره بمعنى يختص به كأنه أمة وحده ، فإننا نجد كل كلمة تختص بمعنى تستقل بـه عن غيرهـا من الكلمـات ، بحيث لا تجـد كلمـة واحـدة تغني عن أخرى غنـاء شـافيـاً وافيـاً كافيـاً ، فهي أمـة وحدها .

وهذا ما جعل الأنساق الموزونة في كل بيت وفي كل كلمة أنسـاقـاً واحـدةً . فـآخر حرف من الشطر الأول هـو الحرف نفسـه من آخر الشطر الثـاني في البيت الأول من معلقـة امرىء القيس :

قفـا نبـك من ذكرى حبيب ومنزل   بسقـط اللوى بين الـدخول فحـومـل

ومثل ذلك البيت الأول من كل قصيدة . هذا في البيت ..

وأما في الكلمة ؛ فإنـك تجـد كلمـة (ص ف) مثلاً تتجـه إلى التقـارب في استواء في مثل قولهم : اصطف القوم ؛ إذا اجتمعوا صفاً . كما يتجه زوجها القائم في ذاتها والمضاد لها مبنى ومعنى إلى الانفصال في تبـاعـد من قولهم : انفصّ الشيء عن الشيء : انفصل عنـه . لأن معنى الاجتماع في (صفّ) راجع إلى فيزيـائيـة الفاء المتضامّـة . فـأنت لا تستطيع النطق بـ (افْ) إلا إذا ضممت من شفتيـك ، كما أن الانفصـال في (فصّ) راجعٌ إلى فيزيـائيـة الصـاد التي لا سبيل إلى النطق بـ (اصْ) إلا إذا فرّج الناطق من فمه . ولما كانت الأمور بخواتيمها فإن هـذين الحرفين جَمَعا وفَصَلا بهدى من فيزيائية الحركة فيهما .

ولما كانت كل من (ص ف) و (ف ص) قائمة في الأخرى وكان تعاقب الحركة الـدائب الدائم المستمر بينهما تعاقباً لا يتوقف كتعاقب أي حركة ذاتية في هـذا الوجود فـإنـك تخرج من فاء (ص ف) لتدخل فاء (ف ص) وتخرج من صاد (ف ص) لتدخل صـاد (ص ف) دائمـاً وأبـداً ، كما تخرج من لام (منزل) في : قفـا نبـك من ذكرى حبيب ومنزل ، لتـدخـل لام (حومل) في الشطر الثاني : بسقط اللوى بين الدخول فحومل . لأن البيت الواحد أمة وحده كالكلمة الواحدة التي هي أمة وحدها . ومعروف أن الفطرة بدأت بالأبسط ؛ أي بدأت بالشعر بيتاً واحداً كما بدأت بالثنائي من الصيغ اللفظية . وكأن الحرفين في الكلمة الواحدة كالشطرين في البيت الواحد ، ولعل هذا الاستقلال في الكلمة الواحدة المتوازنة بزوجيهـا المتضـادين ، وفي البيت الواحد المتوازن بشطريه ؛ جعل الفرد يشعر بأنه أمة وحـده . وهو شعور سـام ، وإن أصبح فيما بعد عائقاً من عوائق الوحدة التي ينبغي أن تعالج بتوجيـه النظر إلى أن اللغـة كلهـا

تعوم في سهم يتضمن زوجه فيه (ـــ) فالحركة في كلمتهم وفي شعرهم كالحركة في الوجود سواء بسواء .

ويعرض أندريه روبينه في كتابه عن جوريس لقوله[1] : « ففي كل موضوع طبيعي ، وفي كل موجود حي ، وفي الروح الإنساني نلاحظ تغيرات متضايفة ، ومرتبطة بالنظام في العالم تسمح بأن نخلص إلى أن الموجود الفرد يتلخص في صيغة وحيدة .إن هناك صورة مميزة للحياة ، أي لتبعثر الشعور المطلق ، صورة نوعية تضم الصور الحية كلها منذ أن تظهر ، وتوجه نموها ونضجها » .

ولو وقفنا عند الحدود الفيزيقية لهذا النص لوجدنا (الصيغة الوحيدة) التي يشير إليها تتمثل في الحروف المطلقة للفظ (س ج ر)[2] وضده القائم فيه (ر ج س) فالساجر ساكن ، والمرتجس مضطرب ، وبينهما تضاد يؤذن بأنهما متعاكسان مبنى ومعنى .

والمطلق هنا وفي الحدود الفيزيقية التي نكتفي بالوقوف دونها يتمثل في الحروف الثلاثة للّفظ قبل أن تتجه ، وكأنها في محيط دائرة - كما سبق - لا يتميز فيها سابق من لاحق ، وفي هذه الحال يكون السكون والاضطراب واحداً .

وحين يتحرك المطلق يتحرك في لحظة واحدة في السلب والإيجاب معاً وكأن حركة السجر بمثابة عائق لحركة الرجس ، وكأن كل حركة منها تحاول أن تخرج على الأخرى كما هي الحال في صراع الأضداد دائماً ، وفي الحركة والمانع تلاحظ تغيرات متضايفة ومرتبطة بالنظام في العالم القائم على صراع الأضداد هذه وهو صراع التزاوج الذي فُهم على غير وجه .

وفي كل جزء من هذه التغيرات المتضايفة نرى المطلق[3] مبثوثاً في ثناياها في صورة الحروف الواحدة القائمة فيها والمعنى الأصل الساري في دقائقها ، وهذا المعنى المطلق الذي يتمثل في الفارق بين سكون (الساجر) وحركة (المرتجس) ، ذلك الفارق تشير إليه الحروف الثلاثة على محيط الدائرة قبل أن تتجه في الإيجاب والسلب معاً .

---

(١) جوريس لأندريه روبينه ، ترجمة جورج صدقني ، ص ٧٠ .

(٢) لسان العرب : (س ج ر) و (ر ج س) .

(٣) إن البحث هو عن المطلق الذي يشير إلى الحروف قبل أن تتجه ، ولا نتجاوز ذلك إلى المطلق سبحانه ، فالمطلق هنا مطلق الحروف حين نفترض عدم اتجاهها .

هذا المعنى المطلق موجود في سائر استعمالات اللفظ موجبها وسالبها ، ويتحتم أن يكون موجوداً ؛ ففي كل استعمال نجد الحروف الثلاثة التي تشير إلى وجوده القائم أبداً ، فهو المطلق ذو الصيغة الوحيدة التي تجد وجودها النوعي في الصيغة المقيدة بوجهيها السالب والموجب في (رج س) و (س ج ر) كما تجد تغيراتها المتضايفة في استعمالات كل من اللفظين التي لا حصر لها ، وهي تغيرات حرة ومقيدة معاً ككل شيء في هذا العالم الحر المقيد .

كما يعرض[1] إلى ذكر توافق أو تناسق بين نظام للحركات الفيزيائية ، ونظام للحساسات السيكولوجية ، وكأنه يشير إلى التوافق بين حركة الأصوات في الحروف وحركة الطبيعة في الواقع ، ولكنه يتجاوز ذلك إلى جعله تناسقاً سائداً بين الوجود وبين الشعور فيرى أن[2] : « الكائنات العضوية كلها تهتز على نغم واحد للحن واحد ، باهتزاز غير إرادي تقريباً للحكم الطبيعي ، إن المحسوس يبرز في آن واحد معاً : قفاه ووجهه ، كَمّه وكيفه ، امتداده وصورته » ، وهذا النص في حدوده الفيزيقية متفق مع حركة الحرف في مسارها الجدلي ، ولا تخرج حركته في سماتها عن كونها اهتزازاً عضوياً ، يبرز وجهها وقفاها معاً ؛ فلفظ (ل ح ز) الذي يعني الإلحاح والاتصال قد برز في لحظة واحدة مع قفاه المستتر فيه وهو لفظ (ز ح ل) ،وإن كلا من اللفظين كَمّ[3] في ذاته ، وكَيْفٌ في ضده الكائن فيه .

ويرى أنّه[4] : « بالصوت تضع النفوس دخيلتها خارج ذاتها ، ويستسلم بعضها لبعضها الآخر » ، ثم يقول :

« الصوت يلبي حاجة الانتشار والاتصال في الوجود ، إنه يعبر عن الفرديات التي يتعين فيها الوجود المطلق ، ولكنه يستقر في أعماق الوجود نفسه ، ويبدو الوجود فيه متوحداً مع الشعور » .

لو نظرنا إلى لفظ (ض ب ن)[5] وضده (ن ب ض) لوجدنا (النبض) حركة و (الضبن) زمانه ، والمتحرك النابض ضد الزمن الساكن ، فاللفظان متعاكسان مبنى ومعنى .

---

(١) جوريس ، ترجمة جورج صدقي ، ص ٤٥ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٦ .

(٣) راجع الزمان بين الكمّ والكيف من هذا الكتاب .

(٤) المرجع السابق ، ص ٤٨ .

(٥) لسان العرب : (ن ب ض) و (ض ب ن) .

ولولا وجود الضبن والنبض في جدلية واحدة تجمعهما لما مثل الضبن صورة الزمان ، كما يمثل النبض صورة المكان ؛ والضبن بحركة الجَزْر المتفانية يولِّد النبض بحركة المَدّ المتطاولة .

والصوت حين نطق بالضبن وبالنبض معاً في حركة واحدة وضع ذاته خارج ذاته في هذه الجدلية مع صورة الوجود من حوله في خروج كل شيء من ذاته وعودته إليها .

وبصيغة الصوت هذه في حروفها الثلاثة استسلم كل نبض لكل ضبن ، وكل ضبن لكل نبض ، فقد رفعت هذه الصيغة الواحدة الحجب والأستار بتوحيدها كلا من (نبض) و (ضبن) في حركة واحدة ذات وجهين ، واجتمعت الفرديات في وحدة هذه الصيغة ليس بين بعضها وبعض حجاب ، وتلك هي وظيفة الحرف قبل أن يكون إنسانياً ، ووظيفته بعد أن استأنس وأعرب .

وسكون (الضبن) كحركة (النبض) قبل الاتجاه لاجتماعهما في مطلقٍ سكونُه حركة ، وحركته سكون ، ولا يقال عن الأحرف الثلاثة الضاد والباء والنون في مكانها من محيط الدائرة أنها متحركة أو ساكنة ما لم تتجه ، ولكنها برغم أنها لا توصف بحركة ولا سكون فإنها تجمع بين النبض والضبن على الصورة التي تجمع فيها الخمسة العددية بين معدوداتها بصرف النظر عن إشارة الزائد والناقص قبلها ، وهذه العتبة التي تقف عندها الحدود الفيزيقية يتجاوزها جوريس وكأنه يعدها ليمضي إلى ما هو أبعد منها .

ووضع الذوات الناطقة في حركة جدلية واحدة مع الطبيعة قد جعل منها مرآة للذوات ، ومن الذوات مرآة لها ، وكأن الصوت بدلالته ذلك الجسر القائم بينهما ينقل الفكر إلى الخارج ، وينقل الخارج إلى الفكر في عملية دائبة متصلة ، معبراً عن الفرديات في الوقت الذي يعبر فيه عن الوجود كالظلال التي تتراءى في الماء فهي تعبر عن الشخوص التي صدرت عنها كما تعبر عن ذاتها ولكن بصورة معكوسة .

ولفظ (ل ح ز) أو (ز ح ل) موجودان في اتجاهها وجوداً مقيداً ، ويصبحان مطلقين في تجريدهما ، والصلة بين المطلق والمقيد قائمة في الحروف الواحدة . ولو نظرت إلى لفظ (ف ل) التي تعني أن الشيء يكون ملفوفاً فتفلّه ، وتأملت في عكسها (ل ف) التي تشير إلى أن الشيء كان مفلولاً[1] فلففته ؛ ترى أن وجودهما كامن في الاتجاه .. ولو فرضنا أن الجهة

(١) أشكل الأمر على بعض القراء فذهب إلى أن الفلّ يعني الثلم ولا يعني ابتعاد الخيط عن الكبة التي انفصل منها وما أشد ما تحجر واسعاً !!

التي يتجه إليها اللف مجهولة أو معدومة امتنع اللف ، ومثل ذلك إذا الجهة التي يتجه إليها الفلّ جُهلت أو انعـدمت امتنع الفلّ ـ وإذا امتنع الفل واللف معـاً امتنـع وجـود الشيء ذاتـه ، لأن الـوجـود قـائم على الجـدل ولا وجـود إلا بـه . وحين يعرّى اللف والفـل من وجهتيهما يصبح وجودهما مطلقاً ، وكأن الوجهة هي هذا الوجود المقيد .

ووجود الفرديـات في المطلق قـائم على التعين أو التقيـد المتمثل في الـوجهـة . والـوجهـة موجودة وغير موجودة ، فهي موجودة في اتجـاههـا المقيـد وغير موجودة لأنها تجري في حركـة دائرية ذات اتجاه واحد في الحقيقة ، ومتعاكسة ليس مع الخارج وإنما مع ذاتها نفسها ـ وهكـذا ترى أنه بمجرد وجود الوجهة فإنها تخرج من رحم الجدلية وكأنها ذات أم وأب قبل أن يكون لهـا أم وأب ، وكأن وجودها قائم في تعاكسها ، وكأن العقل قاصر عن معرفة كيف بدأ الخلق .

والذي أزال الغموض ، وكشف الغمـة منطق هـذا الحرف في مسيرتـه الجـدليـة ، ولولاه لغامت هذه المفاهيم ، وهي بدونه شجرة بلا جذر تلوح وكأنهـا مزروعـة في الهواء ، فـالجـدليـة وصميمها هي الفطرة التي تجري إلى غايتها على فلكها .

والوجود المقيـد محصور في وجهتـه ، وكأن الوجود هو الوجهـة ، فـ (الفل) و (اللف) يزولان إذا زالت وجهتها ، وهنا يعلن منطق هذا الحرف في مساره الجـدلي أنـك إذا أردت أن تعدم شيئاً وتزيله من الوجود فطريقك لإعدامه وإزالته هو قضاؤك على وجهته بـالزوال[1] ، فإذا زالت الوجهة زال وجود الشيء بزوال جدليته ، وصار إلى شيء آخر خارج نطاق الجدل ، أي خارج الوجهة .

والمادة تزول أو تخرج من وجودهـا الجـدلي بزوال وجهتهـا إلى وجود آخر ، ولننظر إلى هذه الحركة في صلتها بالمعنى الأصل من خلال (ر غ ب) وضـده (ب غ ر) وهـذان اللفظـان يتشابهان تشابهاً يصعب معـه التمييز بينهما إلى درجـة كبيرة ، لأن الرغبـات تختفي أحيـانـاً في نقـائضهـا ، ولا تظهر إلا بعـد تطـاول الزمن ، وقـد تلـوح للعين ثم تختفي ، والرغبـة ميـل ، والميول كما تحدث عنها علمـاء النفس لا تعرف في سن مبكرة ولا ينصحون بتوجيـه الطلاب إلى الفروع التي يميلون إلى دراستها إلا في وقت متأخر نسبياً بسبب تقنّع الرغبـات والميول بـأقنعـة تحجبها حتى عن عين الخبراء إلى أن يبلغ الفرد سنّاً معينة .

---

(١) العدم في اللغة لا يعني الفناء المطلق .

والرغبة خارجية ، أما البغر فهو داخلي ، فكأن الرغبة من المكان ، وكأن البغر من الزمان ، والزمان والمكان يتحركان في جدلية واحدة ، وإذا اتسع أحدهما تقاصر الآخر ، وعلى هذا فالبغر الذي هو الزمان يعمل في توسعه على إضعاف الرغبة ، ولذا يُنْصَحُ أصحابُ الأهواء بالبعد عن أماكنهم ، والضرب في الأرض لتخفّ حدة أهوائهم وميولهم ، كما أن الذين ينتقلون كثيراً من مكان إلى مكان تسرع رغباتهم في الزوال لتحل محلها رغبات أخرى ، والذي بحكم مكثه في مكان واحد ، وعدم تعرفه على مكامن الرغبات في أماكن متفرقة ، يتجه إلى رغبة واحدة وينصرف عما سواها ، لأنه لم يعرف غيرها ، وإلى ذلك يشير القديم :

أتاني هواها قبل أن أعرف الهوى ... فصادف قلباً فارغاً فتمكنا

وكأنه يقول : إننا نعرف الأهواء حين ترد إلينا من الخارج ، وعلى قدر تبدلنا تتبدل الأهواء .

واختلف في بيت الحماسي :

تلقى بكل بلاد إن أقمت بها ... أهلاً بأهل وجيراناً بجيران

فمن قائل : هو أهجى بيت لأنه ينعت بنسيان الأهل والجيرة ، ومن قائل : إنه مدح لقوله في البيت قبله :

لا يمنعنك خفض العيش في دعة ... نزوع نفس إلى أهل وأوطان

والحق أنه ذم وأي ذم .. والقصد هنا أن النزوع إلى الأهل والجيرة تخف حدته بتتابع الانتقال في المكان ومعاشرة جماعة بعد أخرى ، إذا انتقل الفرد مع أسرته . فهوى من ينتقل من دار إلى دار ومن أهل إلى أهل غير هوى مقيم لا يحول ، وليس معنى هذا التنكر لقول جرير :

هن المنازل لا نرضى بها بدلاً ... بالدار داراً ولا الجيران جيرانا

فالحنين إلى الربع والبكاء على الأطلال استأثر بأكبر نصيب من إرث القوم ، ولعل أقرب الآراء إلى الصحة قول القائل :

وحبب أوطان الرجال إليهم ... مآرب قضاها الشباب هنالكا

إذا ذكروا أوطانهم ذكّرتهم ... عهود الصبا فيها فحنوا لذلكا

وكأن هذا يلتقي في بعض من صوره مع القائل :

كم منزل في الأرض يألفه الفتى ... وحنينه أبداً لأوّل منزل

والغاية الإشارة إلى أن التحول من حال إلى حال يخفف من شدة الحال على حد قول الآخر :

لا يصلح النفس إذ كانت مدبرة إلا التنقل من حال إلى حال

فلفظ[1] (رغ ب) يلتقي بضده (ب غ ر) في أن العرب تسمي الأرض اللينة تأخذ الماء الكثير ولا تسيل إلا من مطر كثير بالرغاب ، وقيل هي اللينة التراب والدمثة . كما أن التي بغرت هي الأرض التي أصابها المطر فليّنها قبل أن تُحرث .

وهنا لا بد من الرجوع إلى أبسط الصور ، إلى الفعل وردّ الفعل من قوانين نيوتن ، فالرجوع إلى أصل الحركة في صورتها الأولى هو الذي يوضح لنا هذا التشابه في الصورتين مع أنها متضادتان ، كتضاد الفعل ورد الفعل ، وهو تضاد لا يميز إلا بتعاكس الجهة التي لولاها لكان الفعل ورد الفعل واحداً .

تأمل في الصور الأولى تجد (أرضاً لينة) وهي تمثل الاستجابة أي رد الفعل ، وانظر في الصورة الثانية تجد (المطر الذي يلين هذه الأرض) وهذا هو الفعل .

فالمطر فعل ، ولين الأرض ردّ فعل على المطر ، جاء على صورة التليّن المتمثل في اندفاع وتمادي الأرض وتفككها تحت وقع زخات المطر .

وهكذا يتجلى لك التضاد بين لفظي (رغ ب) و (ب غ ر) مبنى ومعنى ، وتأمل في صور معاني (رغب) تجد نفسك أمام (كثرة الأكل وشدة النهم) أي أمام الحاجة إلى الاكتفاء والامتلاء ، وتجد في(ب غ ر) أنك مع حاجة لا تنقضي ، وانظر إلى صورة (البغر) في تلك الجملة التي عيّر رجل من قريش فقال في معرض الذم والتشهير بآخر :

« مات أبوك بشما وماتت أمك بغرا »

فالرغبة ميلٌ ، والبغر حائل يحول دون ارتواء هذا الميل ؛ في شرب بلا ري يؤدي إلى المرض ، وإلى الشعور بالعطش والافتقار الدائم إلى الري ، والصورتان متضادتان مبنى ومعنى ، والبغر حالة مرض والرغبة حالة عافية ، ولو عدت إلى لفظ (البغبغ) وهو البئر القريبة الماء لوجدته ضد (الأغباب) وهي البعيدة ، ولوجدت التغبيب الذي هو ترك

---

(١) لسان العرب ، والقاموس المحيط مادتا (رغ ب) و (ب غ ر) .

البالغة ضد البغ الذي هو الهياج . والبغر ماء خبيث وهو ضد المرغوب فيه .

وتأمل في (ب غ)[1] وهما الحرفان الأولان من (ب غ ر) وفي (غ ب) وهما عكس (ب غ) .

كيف جاء (البغبغ) للبئر القريبة الرشاء[2] ، و (الأغباب) المياه البعيدة ؛ لأن (ب غ) عكس (غ ب) في المعنى وفي نظام الحروف :

ويتجه (البغ) في كل مجازاته الواردة في كتب اللغة إلى الخطوة المتقاربة في تقاصر ، كما يتجه (الغب) في كل مجازاته إلى الخطوات المتباعدة ، وما يتباعد هو ضد ما يتقارب . ويتمثل (الغب) في تباعده :

بورود الماشية يوماً وتركها الورد يوماً آخر . وبالمغب في الذي يجيء القوم يوماً ويتركهم يوماً . وفي (الغب) الذي هو نهاية الشيء وعاقبته .

كما يتمثل (البغ) في تقاربه :

فيمن يعدو (بغيغا) إذا كان لا يبعد في عدوه . في القرب (المبغبغ) أي القريب . وهكذا ترى التضاد بين هذه الصور واضحاً ، ولكن التشابه يطل برأسه في صورة :

أن المبغبغ هو : المخلط . وأن الغبية : لبن الغدوة يحلب عليه من الليل .

وذلك أمر من طبيعة الشيء ذاته ، فاللفظان حروفها واحدة ، ووجهتها مختلفة ، فجاءت الحروف الواحدة بالتشابه ، كما جاءت الوجهة المختلفة بالتضاد ، وجميع حركات الجدل على هذا .

وانظر إلى (ر غ)[3] فهما الحرفان الأولان من (ر غ ب) كيف جاءا لمعنى :

العيش الصالح . ولحسو من الزبد . وللبن يغلى ويذر عليه دقيق . ولرفاهة العيش والانغماس في الخير . ولورود الإبل كل يوم متى شاءت .

وكل ذلك مرغوب فيه ، فالرغبة في عمومها تعني الأمر المرغوب .

ولفظ (ر غ) يتجه إلى الظهور والارتفاع كما يتجه لفظ (غ ر) ضده إلى اللصوق والغفلة ولو عدت إلى (رغا) لوجدته يعني الارتفاع ، من الحليب حين يرغو إذا سخنته .

---

(١) لسان العرب والقاموس مادتا (بغ) و (غب) .

(٢) غير عميقة .

(٣) لسان العرب والقاموس المحيط ، مادتا (رغ) و (رغب) .

وإلى غرى بالشيء : إذا لصق به ولازمه ، واللفظان متضادان مبنى ومعنى .

ولفظ (رغ) بميله إلى الظهور ، يتجلى في النعمة التي من أبرز صفاتها بروزها وتحدث صاحبها عنها ؛ كالعيش الصالح ، واللبن يفور على النار .

ولفظ(غ ر) بميله إلى الخفاء يتجلى في أن غرة الشهر أوله ، والأوائل تبدأ وكأنها خافية ، وفي الهلال أول الشهر وهو لا يكاد يرى .

كما أن الكراهة في الدواء يُتغرغر به تضاد الرغبة في الزبدة التي هي الرغيغة .

والمسألة لا تقف عند حد الفعل في اللفظ وردّ الفعل في نقيضه إلا إذا وقفت حركة الجدل عن سيرها الدائب .

و(الفعل) و (رد الفعل) صورة لأبسط الحركات في أصل اللفظ ، وأساس لكل ما يقوم عليه من مجازات لا حد لها ، وهذه المجازات التي لا تحد ، إن لم يُلمح الأصل في كل منها ، ويستلهم ، ويستوعب ؛ فإن المجاز القائم عليه لا قيمة له ولا نسب وليس بمجاز ، ولا مجال لمعرفة ما يراد به من أوجه الدلالات ، إنه بانفصاله عن أصله فقد هويته ووطنه وأصبح بلا هوية ولا وطن ، وهو في حاله هذه يظهر في الجملة وكأنه غريب عنها ، ويستعمله من يستعمله ، ولا مفسّر له سواه . وتدخل اللغة بانقطاع فروعها عن أصولها في عداد الألغاز والأحجيات ، ويصبح المجاز في قبضة كفّ مطبقة عليه لا يظهر منه شيء وينادي المطبق عليه : هل تعرفون ما في يدي ؟؟

إن دعاة العامية بلهجاتها التي لا تحصى يريدون لهذا الحرف العربي والإنساني الوجودي أن يكون لغزاً وأحجية ، ليزول اتجاهه ، وينقطع اتصاله بأصوله ، وفي هذا زواله المحتم ، وظهوره متخفياً مستتراً متنكراً في أثواب اللهجات العامية التي تتنكر كل لهجة منها للأخرى ، بغية تقطيع أرحام هذه الأمة وتمزيقها ، ولن يقف الأمر عند هذا الحد ، بل المصيبة أكبر من ذلك ، ففي القضاء على ارتباط أصل الحرف بفروعه قضاء على صيغة الجدل ذاتها ليعيا الناظرون في هذه اللغة بما حوت كتبها من معان متعددة للفظ واحد فلا يستطيعون رده إلى أصله ، ويبرأ حرف اليوم من حرف الأمس ، ليتبعه فرار المرء من أمه وأبيه وعصبته وأرحامه ، فتضيع اللغة ، ويضيع أهلها ـ وليس هذا هو شأن هذه اللغة مع أهلها ؛ بل هو شأن كل لغة مع أهلها .

ودعاة هـذا النكر من القول لم يكلفوا أنفسهم يومـاً أن يعيشوا مع هـذا الحرف إلا بمقـدار ما يجدون الوسيلة إلى القضاء عليـه ، والحرص هنـا حرص على إنسـانيـة هـذا الحرف أولاً وعلى عروبته ثانياً .

والكشف عن حركة الجدل فيه ستضع هؤلاء الدعاة في وضع لا يحسدون عليـه وليس في كشف حركـة الجـدل هـذه دفـاع عن الحرف العربي ، فكشفهـا دفـاع عن الحرف الأصيل من حروف الإنسانية ، لو كانوا يعلمون .

وهذه الجدلية بوضوحها كالشمس في رائعة النهـار ، ستضع الحروف الأصيلـة في العـالم في مكانها الأصيل من حركتها ، فترتد اللغات إلى أصولها الأولى ، ويسقط الدخيل ، وفي سقوطـه خير لكل حرف أصيل .

ولما كان هذا الحرف العربي ظلالا للواقع الحي فإنـه ينتظم معـه في جـدليـة واحـدة فمن يقول[1] :

« وعندما عدنـا إلى وجهـة نظر المـاديـة من جـديـد في المفـاهيم الإنسـانيـة وجـدنـا أن ديالكتيك المفاهيم نفسه لم يعد سوى الانعكاس الواعي لحركة العالم الواقعي الـديـالكتيكيـة ، ومع ذلـك انقلب ديـالكتيـك هيجل ، أو على الأصح أوقف على رجليـه ، لأنـه فيما مضى كان يقف على رأسـه ، وهـذا الـديـالكتيـك المـادي ، الـذي كان منـذ سنوات كثيرة أحسن أدوات عملنا ، وأمضى سلاح في يدنا ، لم نكتشفه وحدنا وحسب ، وهذا شيء تجدر الإشارة إليـه ، بل اكتشفـه أيضـاً من جـديـد وبشكل مستقل عنـا وحتى عن هيجل عـامل ألمـاني يـدعى يوسف نيتسغن » .

لابد أن يقال له أيضاً : إن هذه الجدليـة جرى عليهـا هـذا الحرف العربي منـذ كان قبل آلاف آلاف السنين ووقع عليه الفارابي قبل بضعة قرون ـ كما سيأتي ـ وقد التقى هـذا الحرف في حركته اللفظية المتوافقة مع الحركة العامة للوجود في جدليـة واحـدة ، ولكن الأهميـة الكبرى في الموضوع هو أن هذا الحرف لم تكشف حركته عن الجدلية التي تحكم الطبيعة وإنما ربط الفكر بـالطبيعـة ربطـا لا انفصـام لـه ، ووحـد بين الفكر والمـادة حين تراءت الموجودات في مرآتـه اللفظية في هذه الجدلية الواحدة مع حركة الوجود في مادتها وفكرهـا جنبـا إلى جنب ، وهـذا

(١) إنجلز في لودفيغ فورباخ ، ص ٤٦ .

شيء لم يكن معروفا بمثل الوضوح الذي هو عليه في كل لفظ من ألفاظ هذه اللغة ، وهو كشف جديد في نطاقه اللغوي تقع عليه عين العالم لأول مرة .

ونعود إلى اللفظ ذاته نسأله جلية الأمر ، ولو كان هذا من باب التكرار : لنأخذ لفظ (ل ز) وضده الكامن فيه (ز ل) ، فاللز التحام ، والزل ابتعاد ، وهما كما ترى متضادان مبنى ومعنى ، والتعاقب فيهما ظاهر واضح ، فالذي (يزل) عن مكان (يلز) إلى مكان آخر ، وكذلك الذي (يلزّ) إلى مكان يكون قد (زلّ) عن مكان آخر .. فأيها قبل الاخر ؟ إنهما ظلان متناظران لواقع واحد ، وفي اللحظة التي يبدأ فيها (الزل) يبدو ملتصقا بـ (اللز) ومتحداً معه في حرف واحد هو نهاية للّز من جهة وبداية للزلّ من جهة أخرى ، لأنه إذا لم يكن هناك التصاق والتحام فإن التعبير عن (الزلّ) و (اللز) تعبير لا يصور الواقع القائم ، وتصويره للواقع حق وصدق وهو تصوير مماثل لما يرتسم في الكائنات الحية الأخرى من آثار ، والطبيعة لا تكذب ، وظلالها اللفظية جزء منها لا تكذب أيضا ، فـ (الزل) تعبير عن انفصال بعد التحام ، و (اللز) تعبير عن التحام سبقه انفصال ..فأيها السابق ؟ ؟

إن منطق هذا الحرف يقول :

إن وجود أي جزء من (ز ل) رافقه وصاحبه في اللحظة ذاتها وجود ضده في (ل ز) فكلاهما ـ اللفظ وضده ـ وُجِدا معا في لحظة واحدة وإلا استحال وجودهما ، لأن وجود جزء مهما صغر منفرد ، ثم وجود ضده بعد ذلك بفترة مهما كانت قصيرة يقضي بأن الوجود لم يبدأ بدءا جدليا ذا وجهة هو موليها وهذا محال ، لأنه لو بدأ بدءا غير جدلي لا وجهة له لاستحالت الحركة ، وإذا استحالت الحركة في لحظة مهما صغرت استحالت الحركة في الوجود بصورة عامة ، وبطل أن يكون هناك وجود قطعا لأن سنة الوجود التي يقوم عليها لا تتحول ولا تتبدل .

فالثنائية لا سابق فيها ولا مسبوق ، وما أحسب أن هذا تختلف فيه جدلية الحرف العربي عن غيرها لو تنادى الجميع إلى كلمة سواء .

بقي أن نوضح ما يراد من كلمة (فكر) فكما بدأ اللفظ بأصوات الطبيعة الصرف ، ثم تدرج إلى أصوات الحيوان فالإنسان ، وفي كل مرحلة من هذه المراحل كان الصوت والفكر معا شيئا واحدا يجريان في جدلية ثنائية متجهة يتطور الصوت ويتطور الفكر ويتحركان معا كما تتحرك (ل ز) في (ز ل) و (ز ل) في (ل ز) ، وما نشهده الآن من تطور في الفكر يرافقه

بل ويسير معه جنبا إلى جنب تطور في اللفظ .. فما ذاك إلا لأنها انتقلا معا وبدرجة واحدة من التطور وسارا معا في مضمار واحد ، وكأن كلاً منها بَمنزلة الزمان من المكان أو بمنزلة المكان من الزمان ، ففي المادة كالحجر مثلا ، فكر وصوت معاً على قدرها ينمو الفكر والصوت معا وبالتدرج إلى النبات فالحيوان فالإنسان .

وفكر الحيوانات شيء على قدر تعبيرها وفكر الجماد شيء على قدر تعبيره ، ولكنهما لا يتميزان ، فهما كالشيء الواحد وكلما ارتقى الكائن في سلم التطور اتضح التميز ، وكأن هذا التطور غابة نراها من بعيد كلاً واحدا ، وتتضح كلما اقتربنا منها ، واقترابنا هو التطور ، ولذا كان فكر الحيوان وحسّه المعبر كالشيء الواحد .. وإذا عدنا إلى لفظ (ل ز) وضده (ز ل) قبل أن يتجها وجدنا (الزل) و(اللز) واحداً ، أي أن الاتصال والانفصال شيء واحد ، وكذلك بدأ الفكر والمادة شيئا واحدا ثم نشأ عن هذه المادة صورة (لفظية) في ظاهرها صوت وفي داخلها فكر وهما متلاحمان متصلان كالتحام (ز ل) في (ل ز) و(ل ز) في (ز ل) ، وبداية التمييز بينهما وضوح ظاهرهما في اللفظ ونمو باطنهما في الفكر ، وهذا الظاهر الواضح وذاك الباطن النامي كانا شيئا واحدا ولا يزالان ، ظاهرهما اللفظ وباطنهما فيه المعنى أي الفكر ، وقد خرجا من التراب لفظا وفكرا في حركة واحدة لا سابق فيها ولا مسبوق ، من التراب خُلقنا وإليه نعود . وجدليتها مع الواقع الحي هي أن الواقع موجود فيها على صورته في الخارج ، كوجود الزمان والمكان في كل لفظ ، وهما حين يتحركان به ، يتحركان وكأنها لغته المعبرة ولسانه المعرب .

فهذا الوجود من حولك قائم فيك على قدرك ، وأنت تعبر عن هذا الجزء القائم فيك على مقدار تطورك ، مقيدا بحركة الجدل التي هي حركة الأضداد التي صدرت أول ما صدرت متجهة إلى غايتها التي تجري إليها .فأنت ضِدٌّ وزَوْجُ الواقع الموضوعي ، والواقع الموضوعي ضدك وزوجك ، وكل منكما طباق للآخر ، وأنت معه في جدلية مستمرة تعطيه بقدر ما يعطيك ، واستقلالك عنه كاستقلال (ل ز) عن (ز ل) ، كل لفظ منفصل عن الآخر من جهة وكامن فيه من جهة أخرى .

والطبيعة من الإنسان بمثابة المعنى الأصل من المجازات المتطورة التي بلغت درجة عالية من التطور ، والمعنى الأصل في اللفظ يرجع في حركته الأولى إلى (الفعل ورد الفعل) ، وكما ذكرنا فإن الفعل وردّ الفعل يزولان إذا زال اتجاهها .

فلو قارنت بين **حركة الفعل ورد الفعل** في بساطتها وبين شعر المتنبي في تطوره لقرنت

بين أصلٍ هو الفعل ورد الفعل[1] وبين مجاز يمضي في تطور لا يحدّ ولو أوغلت إلى ما هو أبعد وقرنت بين (الفعل ورد الفعل) حين تجردهما من الوجهة - أي تعدمها - وبين شعر المتنبي لكنت مقارنا بين الوجود والعدم ، ولكن العدم بالصورة التي تخطر في البال غير موجود ، فهو موجود في قلب الوجود كنقيض له[2] ، وهو نقيض موجود ، لهذا يصحّ أن تقول إن العدم موجود ومعدوم معاً ، وإن الوجود موجود ومعدوم معاً ، وكأنك تسوي بين الوجود والعدم لتجمع بينهما في جدلية لا انفصام لها حين تجردهما من الوجهة . إن الذي يلقي على هذه الصورة شيئا من الوضوح هو المثال الموجود في كل لفظ من ألفاظ هذا الحرف العربي .

والذين يرون أن المادة كانت أولاً دون فكر هم المثاليون لا الماديون في نظري لأنهم يعطون الفكر في مراحله الأولى صورة تميزه عن المادة وترفعه عنها ، ولا يدري أحد من أين جاؤوا بهذه الصورة المتميزة .. وحين كانت المادة غفلا كان الفكر مثلها ، ثم نميا وترعرعا في مهدٍ واحد إلى أن وصلا إلى حالها هذه . وإعطاء الفكر صفة مستقلة عن المادة (شيك بلا رصيد) ، فالمادة فكر ، والفكر مادة ، وتلك هي الجدلية الناظمة لهما ، أما كيف تكون المادة فكراً في الباطن ومادة في الظاهر كما تظهر لنا فهذا من باب كيف تكون (ل ز) في (ز ل) وكيف تكون (ز ل) في (ل ز) ؛ والجواب أن منطق الحرف الجدلي هو الذي أعلن ذلك ، وأن طبيعة (ز ل) بحكم وجودها تحتوي على (ل ز) والعكس بالعكس ، بقي أن نسأل : ماسرّ هذه الجدلية المتناقضة ؟ فالجواب : إن الوجود في أصله جدلي ، أي متزاوج ، ومن أراد وجوداً غيره فعليه أن لا يطلب هذا الوجود المغاير إلا بعد أن يطلب تبديل الذي لا يتغير ولا يتبدل ، ولعل الذي يرى أنه لن يكون تغير فحسب بل ستكون هناك حركة تراجع تعود القهقرى .

« إن تاريخ الإنسانية لن يكون حركة صاعدة فحسب ، بل أيضا حركة نازلة ، ولكننا على كل حال بعيدون جدا عن المنعطف الذي يبدأ منه تاريخ المجتمع حركته النازلة ، ولا نستطيع أن نطلب من فلسفة هيغل أن تهتم بقضية لم تضعها بعد العلوم الطبيعية المعاصرة لها في جدول الأعمال »[3] .

(١) يرجع إلى كتابنا (المتنبي وفيزيائية حركة الوجود) - الجزء الأول .

(٢) العدم في اللغة لا يعني الفناء وإنما يعني حالةً تُضاد حالة الصلاح في الشيء ، ولهذا يطلقون المعدوم على الشيء الذي لم يعد صالحا مع أنه موجود .

(٣) إنجلز في لودفيغ فورباخ ، ص ١٠ .

وإن الذي يتبين من حركة الجدل في هذا اللفظ العربي في لفظ (س رد) الـذي يتضمن في داخله ضـده وهو (درس) المعـاكس لـه والـذي يعني خرق الشيء أو خرزه أو ثقبـه ، أي إحداث فجوة فيه ، كما يعني لفـظ (درس) التكرار الـذي يؤثر ثم يزيل الأثر بتكراره ولهـذا جاء بمعنى الزوال ؛ أنّ المرحلتين متعاقبتان .. يتكرر الدرس ويتكرر معه السرد . ويتلخص هذا في صيغته العامة بمؤثر هو السرد يُحدث أثراً فيزيل الدرس ذلك الأثر ، فالأحـداث سَرْدٌ ، وإزالته بالتكرار دَرْسٌ ، والجدل في سيره صعود ونزول في صيغتـه الجـدليـة ، وتطور مستمر في الشيء الذي يتحرك جدليـا ، وهـذا معنـاه أن الصيغـة ثـابتـة وأن الأشيـاء في إطـار الصيغـة متحركة ، وثبات الصيغـة لا يعني عـدم التغير ؛ بل هي ثـابتـة من جهـة ، وكل شيء بسببهـا حُوَّل قُلَّب من جهـة أخرى ؛ في حركتهـا تُغير الأشيـاء ولا تتغير . فتعـاكس الحروف مجرد تعـاكس ، والحروف لا تتغير في لفظتي (س رد) و (درس) ولكن السرد الأول حين يـزول بالدرس وتتجدد الصيغة ويحدث سرد مرة ثانية وثالثة ورابعة إلى ما لا نهاية له ؛ فإن السرد في كل مرة غيره في المرة الماضية وإن جاء على نمـط واحـد كما يخيل لنـا ومثل ذلـك الـدرس الـذي يعني التكرار في وجود لا تكرار فيه . وهذا هو الجانب المتغير في الصيغة ، أما الجـانب الثـابت فهو الصيغة ذاتهـا ، أي نظـام الحروف ، فهو في كل مرة يتكرر على النمـط السـابق نفسـه دون تغيير ، أي أن (درس) هي (درس) و (سرد) هي (سرد) .

وأرسطـو والفـارابي من بعـده يقـولان بثبـات الصـورة وتغير المـادة ، أي أن صـورة (س رد) ثـابتـة ومـادة (درس) ثـابتـة والمتغير هو مـادة الحروف التي تكـون مرة (درس) وأخرى (سرد) ولهـذا تعتبر الصيغـة بـالنسبـة لتكرار الحروف تراجعـا ، وبـالنسبـة لتغير مـا تضمنتـه تقـدمـا ، وفي كل مرة يحـدث تطـور جـديـد هـو تـأخر ، أي رجـوع إلى الحروف الواحدة ، وتقدم لأنه في كل مرة يأتي بجديد .

وهذا دليل على أن التراجع موجود داخل التقـدم ، والتقـدم موجود داخل التراجع ففي كل خطوة مهما صغرت تراجع في المادة ، أي رجوع إلى الحروف نفسها ، وتقدم في الصورة لأن (سرد) الماضية غير (سرد) العاقبة ، ومثلها (درس) .

وأما حدوث ما يغير الصيغـة ذاتهـا فـأمر آخر ليس في وسع أحـد الآن أن يتحـدث عنـه والقول بحدوث حركة نازلة وأنها قضية لم تضعها العلوم الطبيعيـة المعـاصرة في جـدول الأعمـال فكأنه من نوع قول المعري :

زحـــلٌ أشرف الكـــواكب دارا   منْ لقـــاء الردى على ميعـــاد

لولا أن منطق الجدل يقول بالتعاقب إلى أن يصير الأمر إلى المطلق ..

إن الفكر حين يعي حركة الجدل يمضي بها مسرعا ويمهد لها السبيل لتبلغ غايتها ، ويملي عليها ما هي بحاجة إلى سماعه لتخرج من حركتها الغريزية إلى حركتها المبصرة الواعية ، أي لنسخّر هذا الجدل المتزاوج بدلاً من أن نكون خاضعين له .

إنّ سرعة التطور أن نحكم حركة الجدل التي تظهر وكأنها تتراجع حين تحكمنا ، وهي في ذاتها لا تتراجع ولا تتقدم .

ولو أننا قرنا بين صورة الخرز الذي هو السرد وصورة الدرس الذي هو المحو ، ونظرنا إلى تتابع الثقوب ثقبا بعد ثقب لوجدنا هذا التتابع في صورة التكرار متمثلا في قول الشماخ يصف حُمُراً :

شككن بأحساء الذناب على هوى   كما تـابعت سرد العنـان الخـوارز

فإن وجود الحُمُر إلى جوار بعضها كصور الخرز المتتابع خرزة فخرزة ، وكأن التتابع أو التكرار الذي هو الدرس بمثابة شيء يزيل الخرز ، وكأن السرد الذي هو الخرز إعادة . والتكرار كما يترك أثرا فإنه يزيله بتكرره أيضا ، ولهذا جاء بمعنى لثقب ما درس ، وكلها معان آخذٌ بعضها برقاب بعض في حركات متتابعة تجد كل حركة كيفها في الحركة التي تليها أو تقابلها .

والاتجاه إلى أن[1] : « صفوة القول في تكوين الكلمات الكلية وطبيعتها ، هي أننا إذا ما أردنا أن نطلق واحدة منها على مجموعة أفراد متشابهة من بعض الوجوه ، كان علينا أن نستعرض عددا من صفوف هؤلاء الأفراد لنمثل أوجه الخلاف بقدر المستطاع ، وبعدئذ إذا ما ذكرت تلك الكلمة فربما أثارت فردا واحدا من هذه الأفراد على اختلاف الأفراد فيما بينها . لكننا نكون على استعداد أن نستثير فردا آخر أو أفراداً أخرى من الصور الكامنة بقدر ما يتطلبه الموقف الذي نكون بصدده » .

في اللفظ العربي الذي يستوعب معانٍ عديدة وواسعة كما رأيت في (ف ر ص) و (ص ر ف) طريقان لاستدعاء هذه المعاني التي يستوعبها في دلالته العامة .

---

(١) ديفد هيوم للدكتور نجيب محمود ص ٤٩ .

الأول : طريق التشابه بينها ، لأنها كلها ذات اتجاه واحد وصفات مشتركة واحدة .
والثاني : مقارنة الضد بضده .

وحين ينصرف لفظ (الفرصة) في شكله العام لمعنى (الشق) الذي يستهدف فتح طريقٍ ما ؛ يقابله لفظ (الصرف) الذي يعني وجود شيء ينصرف في هذا الشق ، وهذا التضاد بمثابة إشارة تعلن أنه سالك ، أو غير سالك ، وكأن الإشارة تقول : هناك فرصة وهناك انصراف من هذه الفرصة عنها .

وتداعي الأفكار يستعمل أسلوبين في سيره طريق اقتران التشابه وطريق اقتران التضاد ؛ وهذان الطريقان سلكهما الحرف العربي في سيره الجدلي .

فالمعاني التي وردت تحت مادة (ص رف) تقوم كلها على التشابه بوجه أو بآخر من وجوه الشبه التي يلمحها المجاز بين المشبه والمشبه به .

والمعاني التي وردت تحت مادة (ف رص) قائمة على التشابه فيما بينها كذلك .

واللفظان ينزعان في كل معانيهما إلى المعنى الأصل أو إلى الوجهة الأصل لأنهما قائمان في حسّ القوم .

ومعاني كل من اللفظين تضاد معاني الآخر في الأكثر ، وتتشابه في الأقل ، أما التضاد فمن طبيعة اللفظين ، القائمة على اختلاف الوجهتين ، وأما التشابه فمن الحروف الواحدة فيهما .

والتشابه بين معاني اللفظ الواحد قائم على الصلة العضوية بينها ، فالحروف الأم واحدة والوجهة الأصل واحدة ، لذا كان توالد بعضها من بعض متشابها . أما التضاد بين معاني الضدين ، فهو تضاد عضوي أيضا لأن الوجهة وإن اختلفت فالحروف الأم واحدة كذلك .
وهذه الصلة العضوية هي التي تذكر الابن بأبيه وجده ، والأخ بأخيه .

ولو اتجهت المدارس إلى إيضاح هذه الصلة العضوية وما ينتج عنها من تضاد وتشابه في اللفظ وفي ضده القائم فيه لفرضت هذه الصلة نفسها على التداعي ، ولوجد أبناء هذه اللغة أنّ الشيء بالشيء يذكر ؛ هو سبيلهم إلى تذوق لغتهم على أصولها الأولى .

وحين تمر لفظة (ص رف) ولا يتداعى إلى الذهن معنى زوال الشيء بتوجيهه في وجهة ما فهذا دليل على أننا صرفنا النظر عن المعنى الحركي في هذا اللفظ وعن حياته في السنة العامة ؛ فمن منا لم يسمع (اصرفه) بمعنى ردّه عنك إلى جهة أخرى ، و (تصرف بالأمر) بمعنى اطلب له وجوها ، و (اصرف لي الليرة) أي حولها إلى أجزائها و (اجعل للبلا تصريفا) أي امنع البلاء ، و (المصروف) وهو ما نحوله إلى وجوه الإنفاق ، و (الماء ليس له تصريف) أي ليس له وجه يمضي فيه وينصرف إليه ، و (صرف الطلاب) أي تحويلهم من المدرسة إلى الخارج ، و (الصرف كثير) بمعنى كثر الإنفاق في وجوه متعددة ، و (البقرة الصارف) التي تطلب الفحل منصرفة إليه ، و (تصريف الأمور) توجيهها إلى وجهاتها ، وفعل الأمر (تصرّف) أي اطلب للأمر وجها يمضي فيه ... وهذا غيض من فيض مما في لسان العامة من استعمالات هذا اللفظ ، وكلها فصيح ومستعمل ، ولكنه خارج دائرة الوعي ، وعي الصلة العضوية بين (ص رف) وأبنائها وأحفادها ، وعلاقة التضاد بينها وبين ضدها القائم فيها .

وحين يقول المعلم : (فرصة) ويخرج الطلاب ؛ أليس المعنى أن الدرس كان (صرفا) أي مانعا لهم عما يباح لهم القيام به في الفرصة التي يزول فيها المانع ليعود الممنوع . أليس القول : « حانت الفرصة » يعني أن الصارف الذي هو المانع قد زال .

كل هذا نستعمله ، وموجود في ألسنة العامة وهو من الفصيح ، ولكن الربط بين المانع الذي هو الصرف والممنوع الذي هو الفرصة مفقود .

إن توجيه الأفكار إلى ما بين (ص رف) و (ف رص) من تضاد من جهة ، وما بينهما من تشابه من جهة أخرى لا يعني الوقوف عند حد الألفاظ ؛ بل يجب أن يتعدى ذلك إلى رؤية التناقض والتشابه في سير الحركة الجدلية في البيت والشارع والمدرسة والمعمل والمزرعة وفي الماضي والحاضر والمستقبل ، ببساطة ووضوح حتى في الصفوف الدنيا .

فالجدلية ليست فكرة فلسفية بقدر ما هي واقعة عملية تستوعب كل حركاتنا وسكناتنا ، أليست هناك جدلية بين طفل يحافظ على نظافة مدرسته وبين طفل يوسخها ؟! وبين منتبه وغافل بين المدير وزملائه ، والطفل وأبويه حين يتسابقان إلى الاستئثار بانتباهه .

الجدلية نعيشها في كل شيء حتى في أنفاسنا : زفير وشهيق .. والجدلية يصدق عليها قول القائل : « إنها خفيت لشدة وضوحها » فالنور الباهر يُظهر الأشياء في حدود معينة من

قوّته ، ويخفيها في حدود أخرى ، فإذا قلّ أخفاها ، وإذا كثر أخفاها ، وينبغي أن يكون بين ذلك قواما بالنسبة لنا .

هناك من يسخر ممن يقول : إن الجانب الأيمن من الطريق في جدلية مع الجانب الأيسر ، ولكنه لا يسخر من قانون (الفعل ورد الفعل) حين يمثل له أن الكرة إذا اصطدمت بشيء ارتدت ، وذلك بعد أن يرى هذا القانون يجري في تطبيقاته اللامتناهية ..

الحساب يبدأ من الواحد ثم يسمو إلى الرياضيات العليا . والجدلية ليست كالرياضيات فحسب ؛ بل إن الرياضيات نفسها لا تُفهم إلا بحركة الجدل ، تلك الحركة التي تجري معنا في كل شيء ونتنكر لها في كل شيء .. وهل من مانع أن نلاحظ حركة الجدل هذه في مراحل عملنا اليوم ، وفي مراحل التاريخ وحركة الوجود من حولنا .

يتجه لفظ (ع م ج)[1] إلى التفرق والابتعاد ؛ عمج يعمج : أسرع في السير ، وسبح في الماء ، والتوى في الطريق يمنة ويسرة . ويتجه لفظ (ج م ع)[2] الذي هو ضده في نظام الحروف إلى جمع الشيء عن تفرقه ، واستجمع السيل من كل موضع ، وجمعت الشيء : إذا جئت به من ههنا ومن ههنا ، ومشى مجتمعا : أي هو شديد الحركة قوي الأعضاء غير مسترخ في المشي ، وجماع التمر : تجمع براعمه في موضع واحد على حمله ، وجماع الثريا : مجتمعها ، واستجمع القوم : إذا ذهبوا كلهم لم يبق منهم أحد كما يستجمع الوادي بالسيل .

ويمكن تلخيص حركة (العمج) بأنها امتداد في صورة الإسراع ، والسبح ، والتلوي في الطريق ذات اليمين وذات الشمال .. وكأن الجمع من اقتراب الشيء من الشيء والعمج من تلوّيه عنه في إعراض كالذي يتلوى في الطريق وكأنه يعرض عن اتجاه مساره .

كما يمكن تلخيص حركة (الجمع) بأنها حركة ارتجاع وتكاثف في صورة المياه يتجه بعضها إلى بعض متجمعة ، متدانية ، متقاربة ، مكونة السيل .

واللفظان كما ترى متعاكسان في نظام الحروف وفي المعنى . وبحكم التشابه القائم في التضاد تجيء (استجمعوا) في صورة المضي والذهاب من قولهم : « استجمع القوم » إذا ذهبوا كلهم فلم يبق منهم أحد كما يستجمع الوادي بالسيل . ولكن صورة الاستجماع هنا لا تخرج عن

---

(١) القاموس المحيط مادة (ع م ج) .

(٢) لسان العرب مادة (ج م ع) .

معنى التقارب والتداني ، بل تبقى عليه ، وأما معنى الذهاب فقد لحق بها من صورة تجمع قطرات المطر قطرة إلى قطرة لتصبح سيلا يجري إلى قدره ، كتجمع الناس واحداً واحداً ليتجهوا إلى مكانٍ ، أو يرتحلوا إلى أرض ليجتمعوا بها .

والمجاز يتسع لكل ذلك ولا يغير من الوجهة الأصل المتمثلة في أن حركة (ج م ع) تقاربٌ في تضام ، وحركة (ع م ج) تباعد في التواء ، والفرق بين الحركتين في الأصل فرق في الجهة ، وفي الجهة وحدها ، فإذا زالت الجهة صار التجمع تعمجاً ، وصار التعمج تجمعاً ، ومنطق هذا الحرف يرى في (التجمع) استيراداً ، وهذه المادة بحكم ذلك تتجه إلى التصريح بما استوردت بحكم تعاقب المراحل ؛ إذان (جمع) لا بد أن يعقبه (عمج) والعكس بالعكس . والعمج رد فعل لما يرد من الخارج من معطيات الحواس ؛ أما الفعل فهو (الجمع) الذي يأتي من الخارج إلى الداخل .

وهذا يشير إلى أن ما يظهر من الرغبات المكبوتة ردّ فعل على مؤثر خارجي ويبدو ملتوياً أحياناً ، والمؤثر الخارجي هو الفاعل ، وهذا شيء يجعل الفرد وكأنه صنيعة الخارج في أخصّ ما يختص به من رغباته . ويدخل هنا منطق الجدل ليعلن أن الصدور والورود جانبان لصورة واحدة ، فما يأتي من الخارج من رغبات ، وما يصدر عن الداخل من رد فعل حيالها يتمثل في حركة واحدة يمتزج فيها الفعل بردّ الفعل بصورة آنية ، وفي لحظة واحدة لا فاصل فيها قطعاً ، ففي اللحظة التي يحدث فيها الفعل يحدث ردّ الفعل ، كالكرة تضرب الأرض ، والأرض ترد على الكرة في لحظة واحدة ليس فيها من حركة سابقة ولا حركة مسبوقة ، والقصد هنا أن ملامسة الكرة للأرض يقابلها ملامسة الأرض للكرة .. فإذا حصلت ملامسة الكرة للأرض قبل أن تحصل ملامسة الأرض للكرة فقد امتنع التناقض مع الانفصال لأنّ نقيض الشيء كامن فيه دائماً ، ولا بد أن يكون كل منها مصاحباً للآخر مصاحبة كل من جمع وعمج للأخرى .

ولو تأخر ردّ الفعل لاستحال أن يكون هناك ردّ فعل على الإطلاق ، ودليل ذلك من اللفظ ذاته . انظر إلى لفظ (ك ع) ، فالكعّ[1] : جبن وضعف وتأخر وارتداد عن الشيء ، من كعّه عن الشيء إذا ردّه عنه .. والعك : عكه من قولهم عكته الحمى إذا أخذت به

(١) القاموس المحيط ، مادة (ك ع) .

وداخلته ، وقولهم مـا زلت أعكـه بـالقول حتى غضب ، أي أردد عليـه الكلام ، والفرق واضح بين الارتـداد عن الشيء وبين الـدخول فيـه ؛ فـالكع من الارتـداد ، والعـك اختلاط ؛ وهمـا متضادان في بناء الحروف وفي المعنى ، وأما عكّه عن حاجتـه : أي صرفـه ، فمعنى الصرف جـاء من لفظ (عن) التي هي للمجاوزة ؛ لأن العك ميل ، ولو لم يكن ميلا لمـا كان معنىً للتجـاوز الذي جاء به حرف الجر (عن) .

إنّ لحظة (ك ع) و (ع ك) لحظـة واحـدة ، فهي لحظـة يجتمع فيهـا الفعل بردّ الفعل ليصبحا واحداً لا تمييز بينهما ، وكأنها في هذه اللحظة فقـدا ذاتيهما ليتوازنـا ، وسبب الفقـد هو التقابل ، فلو وضعت في كفة الميزان غراماً واحـداً وفي الكفـة الأخرى غرامـاً واحـداً فكأنـك لم تضع شيئـاً ، وكأن الفعل وهو وضع الغرام في إحـدى الكفتين زال لوضـع مثيـل لـه في الكفـة الأخرى ، وزواله لم يتأخر بل حصل في اللحظة التي وضع فيها دون أي فاصل .

ونظراً لتصادم الاتجـاهين المتسـاويين وبقوة واحـدة فقـد تسـاقطـا ، وأسقـط كل منهما الآخر ، أي أزالـه ، وقـام الصّفر الـذي لا يقوم إلا عنـد التوازن . وذلـك هو الفعل وردّ الفعل الذي هو النفي ، ثم التساقط الذي هو نفي النفي كما يقول الجدليون .

الغرام في الكفـة الأولى فعل ، والغرام في الكفـة الثـانيـة ردّ فعلٍ على الفعـل ، وتعـادل الكفتين إلغاء للفعل وردّ الفعل ونفيٌ لهما ليقوم الصفر فيؤذن بقدوم جدل جديـد ، ينتهي إلى الصفر وهكذا دائماً وأبداً . فأنت دائماً تعك الشيء ، أي تميله وتعطفه ، ثم تكعه أي ترجعه .

فالعكّ فعل ، والكعّ ردّ فعل واستواء الشيء من جديـد بعـد العـك ، والكع نفيٌ للفعل وردّ الفعل معاً .. وهكذا كل حركـة في مسيرة الجـدل على طريق هـذا الحرف العربي ، أو قل الحرف الإنساني ؛ بل الحرف الطبيعي .. وحرف العـامـة في منطقتي يستعمل هـذين اللفظين في أخص معنييهما ، فيقـول الرعـاة : كـع إلى وراء : أي تراجـع . ويقـول النـاس : معكـوك بالتراب ، ويريدون ملوث بالتراب كالذي عكته الحمى . وكم سمعتهم يقولون عن الـذي لا يرى إلا بين الـزرع والضرع : معكـوك ملكـوك ، وهـو من الفصيـح ، وحين يقـولـون : عكـه في التراب ، يريدون : مرغه فيه .

فلحظة الفعل وردّ الفعل والصيرورة إلى التبادل تمر كلمح البصر في جزءيها مهما قلاّ ، أما المراحل المتطاولة فمؤلفة من هذه الجزئيات الصغيرة التي تتوالى متعاقبـة دون انقطـاع ، ولهـذه

الجزئيات الصغيرة ديالكتيك آخر هو ديالكتيك الحرف داخل اللفظ ، وحين نقول الحرف إنما نعني حالاً من أحوال الحركة .. والحركة كاللفظ تحتوي على ضدها في داخلها أيضاً ، ولا يمكن أن يكون غير ذلك ، فضد كل شيء قائم فيه ..

الحركة الواحدة

إن هذا الكتاب يبحث في طبيعة سير الحركة في الكلمة . وأمّا طبيعة الحركات ذاتها فستفرد بمؤلف مستقل ، ويمكن القول :

إنّ الحركة واحدة ؛ فهي إمّا أن تساوق الجاذبية وتوافقها ، واسمها في هذه الحال الكسرة التي إذا مُطِلَت وتمادتْ صارت إلى حرف المد الذي هو الياء . أو تصارع الجاذبية وتعارضها ، واسمها في هذه الحال الضمة التي إذا مطلت وتمادت صارت إلى حرف المد ، الذي هو الواو .

وأما الفتحة ؛ فهي إذا مطلت تمادت إلى حرف المد الذي هو الألف ، فلا وجود لها لأن الأشياء التي لا تصارع الجاذبية ولا توافقها وتساوقها لا وجود لها . والصوت شيء من الأشياء فإما أن يوافق الجاذبية وإما أن يصارعها ، وَأَمّا أنْ يكون بَيْنَ بَيْن لا إلى المساوقة ولا إلى الموافقة فلا . وكأنّ الأبجدية التي يقال إن أمّها الألف أبجدية لا أم لها ولا أب ، فالألف التي هي أمها نجدها في أول الكلمة همزة ، وفي حشوها وآخرها إمّا منقلبةً عن واو وهو الأكثر ، وإمّا منقلبةً عن ياء وهو الأقل ، والألف غير المنقلبة قليلةٌ جداً إذا اعتبرت بالمنقلبة . وأمّا الإمالة فهي إما إمالة نحو الرفع وهو قليل في حرفنا العربي جداً حتى لا يكاد يذكر ، وإمّا إمالة نحو الياء وتعزى إلى قبيلة دون أخرى كقبيلة تميم مثلاً ، وكأن عدم وجود الفتح الخالص واختفاء الألف في الواو والياء راجع إلى أننا في وجود لا يستقل فيه شيء عن شيء إلا تجوزاً . فلفظ الغبن من (غ ب ن) يتجه إلى الخفاء ، ومنه المغابن وهي الأرفاغ والآباط وهي مواضع من الجسم خفيّة ، على عكس النبوغ من (ن ب غ) فهو من الظهور لقولهم : نبغ الشيءُ : ظهر . والموجود ـ كما تدركه حواسنا ـ إمّا في حالة غبن وخفاء وإما في حالة نبوغ وظهور . ولا وجود للشيء الذي لا هو ظاهرٌ ولا هو خفيٌّ ، أي لا وجود للحالة التي هي بَيْنَ بَيْن وهذا بالنسبة لحواسنا ووسائلنا التكنولوجية مهما تطورت . أما بالنسبة للحقيقة فإن الوجود كل الوجود وحقّ الوجود إنما هو للشيء الذي يقع بَيْنَ بَيْن والذي إذا طوّفْتَ كثيراً لم تقع على إجابة توضحه لك بجلاء كالإجابة التي تقدمها لك طبيعة سير الحركة في صيغ هذا الحرف العربي

الإنساني الوجودي وذلك لأن الموجود بالنسبة لنا إما (ن ب غ) أو (غ ب ن) أي إما الظهور وإما الخفاء .... ولما كانت كل منهما تمثل حركة الوجود في سيْرها وكانت حركة كل منهما ذات سرعة تفوق كل سرعة معروفة لنا ، فإنك حين تشعر أنك انتهيت من غيْن (ن ب غ) ؛ تجد نفسك في غين (غبن) أيْ أنك انتهيتَ وبدأتَ في لحظة واحدة . وانتهاؤك وابتداؤك كان في مكان واحد ، وفي الوقت نفسه ، كانت سرعتك وأنت تنتقل في هذا المكان الواحد من النهاية إلى البداية سرعةً تفوقُ كلَّ سرعةٍ معروفةٍ لنا . لأن الحركة التي تنتقل في الشيء نفسه حركةٌ لا سبيل إلى رَصْدها لا اليوم ولا غداً ولو توسلنا بأي وسيلة تكنولوجية مهما تكن متطورة ومعنى ذلك أنك في كل لحظة مقيم في النهاية والبداية ، وأن الموجودَ حقاً وصدقاً هو هذا المكان الذي هو نهاية الزوج السابق ، وبداية الزوج اللاحق . أي نهاية (ن ب غ) وبداية (غ ب ن) ونهاية (غ ب ن) وبداية (ن ب غ) لأنك تنتقل من نهاية (ن ب غ) التي هي الغين إلى بداية (غ ب ن) التي هي الغين نفسها ، وتنتقل من نهاية (غ ب ن) التي هي النون ، إلى بداية (ن ب غ) التي هي النون نفسها .

أي أنك مع بداية النهاية ونهاية البداية دائماً وأبداً ولستَ مع الظاهر المتمثل في (ن ب غ) ولا مع الخفي المتمثل في (غ ب ن) بل أنت بيْن بيْن . والوجود الحق المستَيْقَنَ الذي لا شك فيه ولا ريب هو وجودُ (بيْن بيْن) أيْ وجود الفتحة تلك الفتحة التي هي بيْن الكسرة والضمة أوْ وجود بنتها الألف التي هي بين الياء والواو . ولما كان وجود هذه الألف التي هي أم الأبجديات إنما هو وُجُودَ بيْن بيْن فإننا قلّما نعثر عليها . وإذا وجدناها وجدناها مستترة بالواو أو بالياء أو بحالةٍ نجهلها كلَّ الجهل . وحين نجهلها نعرفها فنقول هذه الألف التي يقول علماء اللغة إنها غيْرُ منقلبة لا عن واو ولا عن ياء .

وجود بَيْنَ بَيْن

وهذا الوجود الذي هو وجودُ (بَيْنَ بَيْن) ؛ وجودٌ قائمٌ على عتبة المطلق الذي تنتهي إليه هذه الحركة المقيدة بظاهر النبوغ وباطن الخفاء . حتى إذا تجردت من الظاهر والباطن وخلعت عنها قيْد الجدل المتزاوج أصبحت على مقربةٍ من المطلق المقيد بهذا الوجود الشاخص الماثل .

ولما كان وجودنا هو وجود القيد ؛ أي وجود الزوج قائماً في زوجهِ المضادّ له ، فإن علينا

أنْ تنظر إلى الحركة على أنها تقع إلى الرفع وبنتهِ الواو حين تصارع الجاذبية ، وإلى الكسر وبنته الياء حين توافقها وتساوقها .

وأما السكون ؛ فليس إلاّ حالة من حالات ضعف الحركة ، إذْ لا وجود للسكون في وجود متحرك إلا تجوزاً .

وهنا نخلص إلى أننا أصحاب مجاز نكرر ترديد قول المعري :

لا تقيّد عليّ لفظي فإني　　مثل غيري تكلمي بالمجاز

وقوله أيضاً :

نقول على المجاز وقد علمنا　　بأنّ الأمر ليس كما نقول

وهناك جدل السياق أي الجملة ، وهذه الجدليات الثلاث تحكم اللغة العربية ، كما تحكم جدليات الطبيعة حركة المادة فيها .

والجزء الأول مخصص لجدلية اللفظ والثاني لجدلية الحرف ، والثالث لجدلية السياق أو الجملة ، والأجزاء التي تلي لإجراء هذه الجدليات على واقع الحرف واللفظ والجملة في هذه اللغة .. وبهذه الجدليات تأخذ اللغة - أيّ لغة أصيلة - صفتها العلمية ، وتحتل مكانها إلى جانب العلوم الأخرى .

ومن يريد أن يبحث عن معنى (الوحدة) فعليه أن يطلب معناها من لفظ (ج م ع) - لأن الوحدة تجمعٌ واتحاد - أكثر من طلبها من لفظ (الوحدة) ذاتها ، فكيف الشيء يعرف من ضده ، وضد الجمع هو (المجع) الذي سبق شرحه ، والوحدة صورة التجمع بعد أن يبلغ مداه ، يعود إلى (المجع) أي التفرق ، ولكنه تفرق أرقى صورة وأعلى تطوراً من الجمع الذي سبقه ، على نحو :

« حسنات الأبرار سيئات المقربين » ويمكن عكسه : « سيئات المقربين حسنات الأبرار » أي أن التفرق بعد تكامل الوحدة وأخذها مداها يصبح حسنة أرقى وأصل في نظام الوجود من الوحدة نفسها ، ومثال ذلك (المركزية) و (المحلية) فالمحلية في محليتها أصل وأبعد تطوراً من المركزية كما هو معروف بيننا الآن ، ولكن حين تصير هذه المحلية بعد اكتمال تطورها إلى المركزية ، تصبح المركزية التي حلت محل المحلية من جديد أصل وأرقى - في سلّم التطور - من المحلية التي سبقتها ، وإذا عادت ثانية إلى المحلية فستكون المحلية الثانية أرقى من المركزية التي سبقتها ، وهكذا دواليك ، فكل مرحلة تفضل سابقتها ، وليس هناك مركزية

مفضلة أو محلية مفضولة ، بل الموجود بحكم منطق الجدل في هذا الحرف مركزية فاضلة من جهة ومفضولة من جهة أخرى ، ومحلية فاضلة من جهة ومفضولة من جهة أخرى ، وكل شيء فاضل ومفضول بآن واحد ، وتلك هي طبيعة الجدل .

فالوحدة ستفضل هذا التفرق الذي نحياه ، وسيفضلها تفرق آخر يستوعبها ويتقدمها ، ثم تعقب التفرق وحدة أخرى تفضله وتستوعبه ، وهكذا دواليك ، وكل أمة إذا توحدت ولم تخرج من نطاق وحدتها إلى الوحدة الأرحب وحدة الإنسانية فإنها تصبح معزولة ، وحين تخرج أمةٌ ما من وحدتها القومية إلى وحدة الإنسانية فلا بدّ من أن تعود من جديد إلى وحدتها القومية لتعيد تأكيد ذاتها وتطوير فرديتها ثم لتخرج من جديد إلى وحدة الإنسانية وهكذا دائماً وأبداً . والفرد على هذا ، فهو بعد أن يستقل ذاتياً ويحقق فرديته تصبح هذه الفردية سجناً إن لم يخرج منها إلى ذات المجتمع ليحقق ذاته الجماعية ثم ليعود بعد ذلك إلى فرديته يحققها من جديد ، وهكذا دائماً وأبداً . وتلك هي طبيعة سير الحركة بين الضدّين الزوجين في أشياء الوجود .

الباب الثاني

الزمان والمكان بين الكم والكيف

الزمان والمكان في جدلية الحرف العربي

بين

الكم والكيف

جاء في لسان العرب من معاني (س و ع) ما يلي :

الساعة : جزء من أجزاء الليل والنهار . وجاء بعد سوع من الليل وبعد سواع ، أي بعد هدء منه ، أو بعد ساعة . والساعة : الوقت الحاضر . ﴿ ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون .. ﴾ [الروم : ٥٥/٣٠] ، يعني بالساعة الوقت الذي تقوم فيه القيامة . والساعة في الأصل تطلق بمعنيين : أحدهما أن تكون عبارة عن جزء من أربعة وعشرين جزءاً هي مجموع اليوم والليلة ؛ والثاني أن تكون عبارة عن جزء قليل من النهار أو الليل ، يقال : جلست عندك ساعة من النهار ، أي وقتاً قليلاً منه . قال الزجاج : معنى الساعة في كل القرآن الوقت الذي تقوم فيه القيامة ، يريد أنها ساعة خفية ، يحدث فيها أمر عظيم . وساعة سوعاء : أي شديدة ، كما يقال ليلة ليلاء . والساع والساعة : المشقّة . والساعة : البعد . قال رجل لأعرابية : أين منزلك ؟ فقالت :

أمّا على كسلانٍ وانٍ فساعة وأمّا على ذي حاجة فيسير

حكى الأزهري عن ابن الأعرابي قال : السواعي مأخوذ من السواع وهو المذي وهو السوعاء . ويقال : سع سع ، إذا أمرته أن يتعهد سوعاءه . وقال أبو عبيدة لرؤبة : ما الودي ؟ قال : يسمى عندنا السوعاء . وحكي عن شمر : السوعاء ممدود : المذي الذي يخرج قبل النطفة . وقد أسوع الرجل وأنشر : إذا فعل ذلك . والسوعاء : الودي ، وقيل المذي ، وقيل القيء . وساعت الإبل سوعاً : ذهبت في المرعى وانهملت . وناقة مسياع : ذاهبة في المرعى ، قلبوا الواو ياء طلباً للخفة مع قرب الكسرة حتى كأنهم توهموها على السين . وأسعت الإبل : أي أهملتها فساعت . وساع الشيء : ضاع . وأساعه : أضاعه . ورجل مسيع : مطيع . قال ابن الأعرابي : الساعة : الهلكى .

وجاء في لسان العرب من معاني (وس ع) ما يلي :

السعة : نقيض الضيق . وأوسع الرجل : صار ذا سعة . والسعة : الغنى والرفاهية على التمثيل . ما أسع ذلك : ما أطيقه . والوسع والسعة : الجدة والطاقة ، وقيل : هو قدر جدة الرجل ، وقدر ذات اليد . وأوسع الرجل : كثر ماله . والسعة : أصلها وسعة فحذفت الواو ونقصت . ويقال : ليسعك بيتك : معناه القرار . ووسع الشيء الشيء : لم يضق عنه . ووسع الفرس : اتسع في السير . ويقال : جمل وساع ؛ أي واسع الخطو سريع السير . واتسع النهار وغيره : امتد وطال . والوساع : النّدب لسعة خلقه . ومالي عن ذاك متسع : منصرف . سع : زجر للإبل ، كأنهم قالوا : سع يا جمل ؛ في معنى اتسع في خطوك ومشيك .

يقول جون ديوي[1] : « إذا كان (كانْت) قد أحدث ثورة فكرية على غرار الثورة الكبرنيكية حين نظر إلى العالم وإلى معرفتنا به من وجهة نظر الشخص العارف .. » .

ثم يقول : « فالفلاسفة أقاموا أولاً نظاماً معقولاً للطبيعة ثم استعاروا منه الملامح التي تميز معرفتهم بها » .

ثم يقول : « لقد كانت ثورته تحولاً من السلطة اللاهوتية إلى السلطة الإنسانية ، وفيما عدا هذه النقطة كانت ثورته اعترافاً صريحاً بما قام به الفلاسفة من القديم إلى عصره مضمناً عن غير وعي ؛ ذلك أن الافتراض الأساسي لهذا التراث كان التناظر الباطن القائم بين (العقل) وبين بنية الطبيعة ، وهو مبدأ قرره سبينوزا بغاية التحديد » .

ثم يقول : « حقاً يبدأ التجريب على أساس فكرة موجهة ، غير أن الفرق بين وظيفة الفكرة في تحديد الشيء المعروف ، والوظيفة المنسوبة لها في نظرية (كانت) يبلغ من العظم مبلغ الفرق بين نظام كوبرنيك ونظام بطليوس ؛ لأن الفكرة في التجريب محاولة وشرطية ، وليست ثابتة ولا شديدة التحديد ، فهي توجه فعلاً ترغب في أدائه ، ولكن نتائج العملية هي التي تحدد قيمة الفكرة الموجهة ، لا أن هذه الفكرة هي التي تحدد طبيعة الشيء » .

وهنا ترى أن أيّ مفهوم ما من منطق هذا الحرف العربي وحركته الجدلية ليس مفهوم

---

(١) البحث عن اليقين لجون ديوي ، ص ٣١٥ .

عـارف واحـد ، بل مفهوم أهل الحرف أجمعهم ، وهـو مفهـوم مفصح بلسـان عربي ، وبلسـان الطبيعة ذاتها لأنه لا فرق بين إفصاح المادة حين تجري في مسار الكائنات الحيـة نبـاتـاً وحيواناً وإنسـانـاً حين نستمع إلى هـذه المـادة الحيـة السـائرة في مجرى التطور بلسـان علمائهـا ، وبين إفصاحها هي بحركة الحياة التي تسري فيها ، فالعلمـاء لا يزيـدون على أن يعلنوا طبيعـة هـذه الحركة ويترسموا مسالك سيرها ...

والحرف ـ في إعلانه عن طبيعة الجدل في الوجود ـ فكرة عارفه من جهـة ، وغير محـدود بعارف واحد بل بمجموعة ؛ وبلسان طبيعي من جهة أخرى ، والتجربـة هي كلمـة الفصل في الموضوع ، وقد أعلنت أن مسيرة الجدل في الطبيعـة وفي لفـظ الحرف العربي واحـدة ، وكأنـك وأنت تشهد الشيء يتضمن ضده في ذاته وترى هذين الضدين القـائمين في شيء واحـد ينسجـان البرد الموشى للوجود كأنك تجد هذه الحركة الواحدة في اللفظ والمادة تعلن عن وحدتها بنفسها ، وحدة تقوم على التجربة ، فالألفاظ العربية كلهـا حقول تجـارب ومـاأعلنتـه بمنطقهـا الجـدلي يجعل منطق الإنسـان في أصولـه الأولى ومنطق الطبيعـة واحـداً .. ومن أهم مـاتـؤكـده هـذه المسيرة الجـدليـة إعلانهـا عن طبيعـة الانتقـال من مرحلـة إلى أخرى حين يكـون الجـزء الـذي تتجـاور فيـه المرحلتـان متشـابهـاً إلى حـدّ بعيـد ، وهـذا شيء يـدل على أن التـدرج والطفرة موجودان معاً ومتلاحمان ، يسيران جنباً إلى جنب ، فالسير في لفـظ (ع ش ق) من العين إلى الشين إلى القاف تدرّج . وحين يبلغ نهاية القاف في (ع ش ق) تكون مرحلة جديدة بكاملهـا قـد ابتـدأت هي مرحلـــة (ق ش ع) التي خرجت من (ع ش ق) كما يخرج الحي من الميت وتخرج الشجرة من البذرة .. وعند الانتقال إلى المرحلة الجديدة تحدث الطفرة التي إن تبينتهـا شهدت ملامح التدرج قائمـة في كل جزء من أجزائهـا ؛ إذ كل جزء من (ع ش ق) قـائم في كل جزء من (ق ش ع) وأنت ترى أن العشق تعلق وارتباط ، وأن القشع انفكاك وانفصـال ، وأن اللفظين متضادان مبنى ومعنى ، فنظام الحروف فيهما متعاكس كتعاكس معنييهما .

وحين يبدأ التجريب على أساس فكرة موجهة فإن وجهـة الفكرة حين تهيمن على مسـار التجربة قـد تنحرف إلى أنْ تبـدو الأشيـاء في غير أثوابهـا الطبيعيـة ، وينشـأ التـأويل ويتسع الانحراف عن القصد الذي هو تعرّف الشيء كما هو في واقعه .

أما حين نجعل الشيء ذاته ، يُعرب عن ذاته بذاته ، كما تعرب صيغـة الموالاة من (ولي)

أنّ شيئاً يلي شيئاً ويأتي بعده مباشرة ، على عكس مقلوبها (لوى) ، الذي يعلن عن التواء الشيء عن الشيء ، وانحرافه عنه . فإن أي واقف على هذا التزواج لا يزيد على أنه رآه كما هو في واقعه ، وأستمع لما تعلنه حروف الصيغتين الواحدة عن ذاتها بذاتها . ولو أن أي جزء من أي شيء كأيّ جزء من أي نبات أو حيوان أو غيرهما أُعطي - إضافة إلى لسان حاله - لساناً معْربا مبيناً بحروف معربة مبينة ، وصادقاً صدْق لسان الحال ، فأعرب هذا الجزء عن ذاته بذاته ، فإن إعرابه هذا يفوق كل إعراب لأي خبير آخر مهما سمت خبرته .

وهنا نجد (ولي) و(لوى) تعربان بطبيعة سيْر الحركة في حروفها الواحدة عن الزوجين الضدّين اللذين يعطياننا صورة كالأصل عن حركة الموجود في هذا الوجود ، وفي حدود ما هو شاخص قائم ، كما تعلنان أن الحركة في جميع الصيغ الأصيلة على هذا . وما تعطيانه يتجاوز حدود العطاء الإنساني ليشمل عطاء الوجود بلغة الوجود التي منها هذا الحرف .

ينكر برجسون الكم الاشتدادي ويردّه إلى كم امتدادي ويرد عليه جوريس حين يقول[1] : « فهل يمكن إنكار الكم الاشتدادي في الإحساس ؟ لقد حاول السيد برجسون ذلك بالنسبة إلى العواطف والإحساسات الانفعالية ، وكذلك بالنسبة إلى الإحساسات التصورية ، وذلك في تحليلات تثير الإعجاب برهافتها وعمقها .

فعندما نتحدث عن رغبات أعظم ، وعن فرح أو حزن أعظم ، وعندما نقول إن عاطفة تشغل في نفسنا مكانا أكبر من عاطفة أخرى ، فما ذلك إلاّ من قبيل المجاز المستعار من صعيد الامتداد .

ولكن في الواقع ، لما كان لا يوجد في الأنا مكان ولا عدد ، فإنه لا يمكن أن يوجد فيه مقدار بمعنى الكلمة من انفعالات الأنا . وفي الواقع ، عندما نصير أشد حزنا ، فليس معنى ذلك أنّ عاطفة بالذات كالحزن ، تنمو وتتوسع ، إنما معنى ذلك أنّ قوىً من قوى النفس ، لم تكن قد دخلت بعد فيها ، قد دخلت فيها بدورها .

---

(١) جوريس ص ١٤٦ ومابعدها ، ترجمة جورج صدقني .

وهذا يصنع حزنا جديدا ؛ ليس زيادة في حالة معينة ، إنما هو حالة جديدة . والأمر كذلك بالنسبة إلى الفرح ، وبالنسبة إلى الأمل . نعم نقول هذا القول فأنا لا أخالفه . لا أعتقد أن عالم نفس أو عالم أخلاق قد وازن في يوم من الأيام بين العواطف التي تنمو ، وبين كرة تنتفخ ، أو كيس يمتلئ ..

إن في كل زيادة تغيرا في الكيف ، فمن الحزن الذي يساعد على الحياة إلى اليأس الذي يقتل ، يجري تغير في الكيف ، وليس مجرد تطور في الكم .

ولكن المسألة ليست هنا . إن المسألة هي أن نعرف لماذا ، على وجه التحديد ، يتخذ هذا التغير في الحالة صورة زيادة بالنسبة إلى الشعور . فيمكن أن تتوالى في نفسنا ، في أحلام اليقظة على سبيل المثال ، حالات متمايزة تمايزا واضحا لا تبدو لنا أبدا على أن بعضها هو زيادة بعضها الآخر ، ولكن عندما يلحق الحزن القوى الأخرى بنفسه شيئا فشيئا ، بعد أن يكون قد أصاب قوةً من قوى وجودنا ، أفليس في ذلك زيادة حقيقية ؟ لقد امتصت كل قوة من قوى نفسنا ـ إذا صح القول ـ كمية معينة من الطاقة ، وعند دخولها في الحزن تصب ـ إذا صح القول ـ هذه الطاقة ، ومن المؤكد أنها لا تنضاف إلى الحزن الموجود من قبل عنصرا متجانسا إلى عنصر متجانس ، فالطاقات المختلفة في نفوسنا تحافظ ، جزئياً على الأقل ، على صورتها في الغبش المشترك التي دخلت فيها ، ولكن هذا لا يمنعها من أن تضيف كية معينة إلى النتيجة العامة . أجل إن كل حزن ، وكذلك كل فرح هو تناغم أحزان أو أفراح ، وإنني لا أسلم تماما بأن كل آلة عزف جديدة تبدل في كيفية المجموع ، ولكنها تبدل في شدته أيضا » .

فهناك من يقول بالكيف وحده كبرجسون وهناك من يقول بالكيف والكم معا كجوريس ، ولكن لنسأل نحن جدلية اللفظ العربي عن ذلك !!

ولنبدأ بلفظي (س و ع) و (و س ع) فهما ضدان ، نسألهما عن الزمان في (س و ع) وعن المكان في (و س ع) .

لقد جاء لفظ (س و ع) لِمعانٍ ومنها ما سبق ذكره في مقدمة الفقرة هنا ، فهو يعني الوقت الحاضر ، والوقت المعين ، ولقلة الوقت الذي تقوم فيه الساعة سميت ساعة ..

كما يأتي بمعنى الشدة والمشقة والبعد .. ويأتي أيضا بمعنى الذي المسمى بالسّواع أو السوعاء ، ويقال للجمل سع سع إذا أمرته أن يتعهد سوعاءه ، كما يأتي بمعنى القيء ، والمضي في

المرعى ، والضياع ، والهلاك ، بينما يأتي لفظ (وسع) للرحابة ، والطاقة ، وكثرة المال ، والغنى ، والرفاهية ، والامتداد ، والطول . كما تخاطب الإبل بسع زجرا لها ، كأنهم قالوا : سع يا جمل في معنى اتسع في خطوك ومشيك .

ولو قارنت بين : المحدودية والضيق والشدة فيما يتجه له لفظ (س و ع) ، والانفراج والرفاهية والامتداد فيما يتجه له لفظ (وسع) لوجدت أن اللفظين متضادان مبنى ومعنى ، وعكس الحروف هو الذي جاء بعكس المعنى .. والساعة زمان ، والسعة مكان ، وبينهما جدلية تجعل أحدهما في الاتجاه عكس الآخر ولكن الجدلية التي تقوم على التشابه من وجه وعلى التناقض من وجه آخر تعود فتخلط بين الزمان والمكان ؛ فكلاهما بعد ، أحدهما متناقص وهو الزمان ، والآخر متزايد في تمادٍ وهو المكان ، وكلاهما يحل محلّ الآخر في حركة متعاقبة ليظهر كل منهما بتحريك الآخر .

ولهذا جاءت الساعة بعداً كالمكان في قول الأعرابية :

أما على كسلان وانٍ فساعة ... وأما على ذي حاجة فيسير

فبيتها بعيد على الكسلان الواني ، يسيرٌ على ذي الحاجة قريب ، وهي تتذرع بالنسبية ، فالبعد واحد ولكنه قريب وبعيد معاً ..

والبعد في إطلاقه يستوعب الزمان والمكان فكلاهما بُعْدٌ ، أي مد .. وفي مادة (س و ع) جاء سع سع للجمل ، وجاء مثل ذلك في (وسع) فزجروه بقولهم سع أيضا ..

ولقد سمعت الناس تقول للثور : سع سع تحمله على الإلقاح .. كما سمعتهم يقولون قريبا من هذا في الزجر ، وكأنهم يستعملون هذا اللفظ للحمل على الفعل أو للزجر عنه ، وكأن الجدلية تلاحق كل شيء ، وكأننا من سلطانها كذلك الشاعر في غمرته :

زعم العوازل أنني في غمرة ... صدقوا ولكن غمرتي لا تنجلي

ونحن في غمرة هذه الجدلية لا أمل لنا في انجلائها ، تلاحقنا في ألفاظ الحمل على الفعل كما تلاحقنا في ألفاظ الكفّ عنه ، ولن تنجلي أبدا .

وإذا كانت حينونة الشيء وحلول أوانه ووقته في رمزها إلى اتجاه الشيء نحو الالتقاء والاتصال مستقاة من لفظ (س و ع) فإن انفراج الشيء وامتداده مستقى من لفظ (وسع) وهاتان الحالتان متضادتان في صورتيهما ؛ صورة الحلول المتمثل في حينونة الشيء ومجيء أوانه ، وصورة الانفراج المتمثل في الاتساع والامتداد .

وقولك : جاءت الساعة ، هو ضد قولك : هناك سعة ، وكأن الزمان والمكان شيء واحد ، ولكن يلاحظ أن الزمان يقبل عليك وأنك تقبل على المكان ، فما يحين يقبل وما يتسع يمتد ، وكأنها آتٍ وماض ، ومعروف أن الإتيان والمضي صفتان من صفات الزمان ، فهو مقبل مدبر ، وكل شيء إذا نظرت إليه تجده مقبلا من وجه مدبرا من وجه آخر ، حتى ولادة المولود التي هي إقبال ، تعني موته الذي هو إدبار ، قال الشاعر :

فللموت تغذو الوالدات سخالها ... كما لخراب الدور تبنى المساكن

غير أن إشارة الإيجاب على الولادة وإشارة السلب على الموت ، هي التي تميز بين الوليد ساعة ولادته وبين الميت لحظة وفاته . الوليد مقبل ، والميت مدبر ، والحياة كذلك كما تقول الخنساء : « فإنما هي إقبال وإدبار » . وكجواد امرئ القيس فقد كان مقبلا مدبرا معا ، وأنت ترى أن الذي يقبل عليك يدبر عن غيرك ، ومن يدبر عنك يقبل على غيرك فكلٌّ إقبال إدبار والعكس بالعكس ، وتلك هي الجدلية في أبسط صورها ...

ولكن يبقى الزمان وكأنه يتجه من محيط الدائرة إلى مركزها ، كما يبقى المكان وكأنه يتجه من المركز إلى المحيط ، فالزمان مدبر عن المحيط مقبل على المركز فهو مقبل مدبر معاً ، والمكان مدبر عن المركز مقبل على المحيط فهو مقبل مدبر معاً أيضا ، وهذا التجاور بين الزمان والمكان جعل الحرف العربي يستعمل كلا منهما محل الآخر ، ولكن تبقى العلامة التي تميزهما في السلب والإيجاب كالعلامة التي تميز قطبي سلك كهربائي ، ولكنها لا تميز السلك ذاته بعضه من بعضه ، ولو علم المعري القائل :

أما المكان فثابت لا ينقضي ... لكن زمانك ذاهب لا يثبت

بأن الفرق بين الزمان والمكان في الإشارة فقط كما تنطق به جدلية الحرف العربي لقال : « دهدرين سعد القين » ، وهي كلمة تقال في التهكم ، ولأعاد على أسماعنا قوله :

الدهر أكوان تمر سريعة ... ويكون آخرها نظير الأول

ويؤلف الوقت المديد قصارها ... حتى تعد من الزمان الأطول

ولو سألنا ألفاظ الزمان والمكان لما أخبرتنا بغير ذلك ، فلننظر أولاً إلى لفظ (ز م ن) . جاء في لسان العرب من معاني (م ز ن) ما يلي : المزن : الإسراع في طلب الحاجة . تمزن : مضى لوجهه وذهب . هذا يوم مزن : إذا كان يوم فرار من العدو . مزن في الأرض : إذا ذهب فيها . المزون : البعد . تمزّن على أصحابه : تفضّل ، وأظهر أكثر مما عنده . وقيل : التمزن أن

ترى لنفسك فضلا على غيرك ولست هناك . مزنه : مدحه . المزن : السحاب عامة ؛ وقيل : السحاب ذو الماء . وحبّ المزن : البَرَد . مزن في الأرض مزنة واحدة : أي سار عقبة واحدة . المزنة : المطرة . ابن مزنة : الهلال . المازن : بيض النمل .

وجاء في لسان العرب من معاني (ز م ن) ما يلي : الزمن والزمان : اسم لقليل الوقت وكثيره . وفي المحكم : الزمن والزمان ؛ العصر . أزمن الشيء : طال عليه الزمان . أزمن بالمكان : أقام به زماناً . قال شمِر : الدهر والزمان واحد . قال أبو الهيثم : أخطأ شمر ، الزمان : زمان الرطب والفاكهة ، وزمان الحر والبرد . قال : ويكون الزمان شهرين إلى ستة أشهر . قال : والدهر لا ينقطع . قال أبو منصور : الدهر عند العرب يقع على وقت الزمان مع الأزمنة ، وعلى مدة الدنيا كلها ، قال : وسمعت غير واحد من العرب يقول : أقمنا بموضع كذا وعلى ماء كذا دهراً ، وإن هذا البلد لا يحملنا دهراً طويلا . والزمان : يقع على الفصل من فصول السنة ، وعلى مدة ولاية الرجل وما أشبهه . وما لقيته منذ زمنة : أي زمان . ولقيته ذات الزمين : أي في ساعة لها أعداد ، يريد بذلك تراخي الوقت ؛ كما يقال : لقيته ذات العويم ، أي بين الأعوام . والزمِن : ذو الزمانة . والزمانة : العاهة ، زمن يزمن زمنا وزمنة وزمانة ؛ فهو زمن ، والجمع زمنون و زمنين ، والجمع زمنى لأنه للبلاد التي يصابون بها ، ويدخلون فيها وهم لها كارهون . والزمانة : الحب ، وقد روي بيت ابن علبة :

ولكن عرتني من هواك زمانة ‏ ‏ ‏ ‏ كما كنت ألقى منك إذ أنا مطلق

وفي الحديث : إذا تقارب الزمان لم تكد رؤيا المؤمن تكذب ، قال ابن الأثير : أراد استواء الليل والنهار واعتدالها ، وقيل : أراد قرب انتهاء أمد الدنيا .

تأمل في الزمانة ، وفي صورة الزمنى التي توحي بالتباطؤ ، والعجز ، والقصور ، وفي صورة المتمزن الذي يسرع في طلب حاجته ، وفي يوم المزن الذي هو يوم الفرار من العدو ، وفي سرعة قطرات السحاب ، وفي حركة السحب ..

ثم قارن بين هذه الصور تجد (الزمن) ضد (المزن) فيها وتجد الزمان تبعا لذلك مفسرا بضده ، ولكن من أين جاء للزمان معنى التباطؤ وأخص صفاته الإسراع والزوال ، حتى قالوا أزمن الشيء إذا طال عليه الزمان .

إن هذا الحرف تفاعل مع الوجود ولذلك فكلماته مرآة صادقة للواقع الحي وحين تراءت في هذه المرآة اللفظية جدلية الواقع ، ارتسمت فيها جدلية أخرى مماثلة لها تماما ، جدلية

تفصح لنا على قدرنا وليس على قدرها ، فأعمار المعادن وتركيب النجوم ، وتحركها ندري منها على قدرنا وليس حسب ما هي عليه ، وهذه أمور معروفة ، وجدليتها في هذه المرائي اللفظية وإن كانت صادقة كل الصدق إلا أننا لا نفهم لغتها المبينة كما ينبغي أن تُفهم ، ولعل في مثل هذا العمل فتحا لنافذة نطل منها على بعض جوانبها ومن هذه الجوانب قول الفلاسفة : إن الزمن : هو الشعور به . والنائم لا يشعر بمرور الزمن ، وأصحاب العاهات وإن كانوا زمنى لأن الزمن طال عليهم وهم في عاهاتهم فوصفوا بالزمنى لهذا السبب ، ولكنهم مع ذلك يشعرون بطول الزمن أكثر من شعور الأصحاء بطوله . والساعة التي تمر بالمريض غير الساعة التي تمر بالصحيح في طولها ..

لقد قال الشاعر :

قضينا سنينا بالوصال وبالهنا[1]	فكأنها من قصرها أيام
ثم انقضت أيام نحس بعدها	فكأنها من طولها أعوام
ثم انقضت تلك السنون وأهلها	فكأنها وكأنهم أحلام

فعام الوصال في قصره كاليوم ، ويوم البعاد في طوله كالعام .. وبعد أن تمر الأشياء وتنقضي ، ويزول الشعور بها ، فلا توصف بطول ولا قصر ، بل لا توصف حتى بمجرد الوجود ، وتلحق بالأحلام يراها النائم فيما يرى ، ولذلك قال من قال : « إن الزمن هو الشعور به » . وابن سينا حين يصور مجيئها ورجوعها إلى مكانها يقول :

فكأنها برق تألق في الحمى	ثم انطوى فكأنه لم يلمع

وإذا كان الشيء يفسر بضده فكأن الزمان امتداد إلى طي ؛ لأن ضده المزن يتجه إلى الإسراع ، ولعلنا هنا نضع يدنا على مكمن الزمان وضده ، ومعنى ذلك أنه كلما أسرعنا كلما مضينا في طي الزمان ونشر المكان ، والذي يطوي كالذي ينشر والفرق بينهما كالفرق بين المستور والمجهور ، فإذا أصبحت السرعة في حد التناهي طويَ الزمان ونُشر المكان ؛ والعكس بالعكس فإذا تقصلت السرعة إلى الصفر ، والسرعة هنا تعني المكان ؛ طوي المكان ونشر الزمان ، وكأنه أصبح أبدا ، ولهذا يشعر المسجونون وقد قلص وضاق مكانهم بانتشار الزمن ، ولعل الذي يوضع في صندوق على قدره ، تلغى في مشاعره الأمكنة ولا تبقى إلا الأزمنة ..

---

(١) الشطر الأول من الطويل ، والأبيات من الكامل وهي من الذاكرة وعسى أن يردها بعض القرّاء إلى وجهها من بحر واحد لأني لم أرد إلا إيرادها كما هي في ذاكرتي .

ولا بد من الرجوع إلى الوجهة الأصل لمعرفة الزمن وضده ، وذلك بالاقتصار على الحرفين الأولين من لفظ (ز م ن) و(م ز ن) ومقابلة الضدّ بضده لمعرفة اتجاه الزمن من اتجاه نقيضه .. ثم مقارنة ذلك بلفظ (م ك ن) وضده ، ثم بالحرفين الأولين من اللفظين (م ك ن) و(ك م ن) .. لننظر فيما جاء في لسان العرب من معاني (ز م) :

زم الشيء يزمه زماً فانزم : شده . والزمام : مازمّ به . والزمام : الحبل الذي يجعل في البرة والخشبة . وزمام النعل : ما يشد به الشسع ، تقول : زممت النعل ، وزممت البعير وخطمته . وزم البعير أنفه زمّا : إذا رفع رأسه من ألم يجده . وزم برأسه زما : رفعه . يقال : ازدم الشيء : إذا مده إليه . أبو عبيد : الزمّ : فعل من التقدم ، وقد زم يزم : إذا تقدم ، وقيل : إذا تقدم في السير . وزم الرجل بأنفه : إذا شمخ . وفي الحديث : أنه تلا القرآن على عبد الله بن أُبيّ وهو زام لا يتكلم ؛ أي رافع رأسه لا يقبل عليه . والزمّ : الكبر . وزمت القربة : امتلأت . وجهي زمم بيته : قبالة بيته وتجاهه . وأمر بني فلان زمم : لما يجاوز القدر ، وقيل : أي قصْدٌ ، كما يقال أمم وصدد ؛ أي مقارب . وداري من داره زمم : أي قريب . والزمّام مشددا : العشب المرتفع عن اللعاع . وإزميم : الهلال إذا دق في آخر الشهر واستقوس . والزمزمة : تراطن العلوج عند الأكل وهم صموت ، لا يستعملون اللسان ولا الشفة في كلامهم ، لكنه صوت تديره في خياشيمها وحلوقها فيفهم بعضها عن بعض . والزمزمة من الصدر إذا لم يفصح . وزمزم العلج : إذا تكلف الكلام عند الأكل ، وهو مطبق فمه . قال الجوهري : الزمزمة : كلام المجوس عند أكلهم . والمثل « حول الصليان الزمزمة » ؛ والصليان من أفضل المرعى ، يضرب مثلا للرجل يحوم حول الشيء ولا يظهر مرامه . والرعد يزمزم ثم يهدهد . والزمزمة : صوت الرعد . والعصفور يزم بصوت له ضعيف . وزمازم النار : أصوات لهبها . والزمزمة بالكسر : الجماعة من الناس . الزمزمة : القطعة من السباع أو الجن . والزمزيم : الجماعة من الإبل إذا لم يكن فيها صغار .

وجاء في لسان العرب من معاني (م ز) ما يلي :

المز بالكسر : القدْر ، والمز : الفضل ، والمعنيان مقتربان . وشيء مزّ : أي فاضل . وقد مز : رأى له فضلاً أو قدراً . ومززه بذلك الأمر : فضله . وهذا أمز : أفضل . وفي حديث النخعي : إذا كان المال ذا مز ففرّقه في الأصناف الثمانية ، وإذا كان قليلا فأعطه صنفا واحدا ؛ أي إذا كان ذا فضل وكثرة . وقد مز يمز فهو مزيز : كثر . وما بقي في الإناء إلا

مزة : أي قليل . والمز : اسم الشيء المزيز وهو الذي يقع موقعا في بلاغته ، وكثرته ، وجودته . الليث : المز من الرمان : ما كان طعمه بين حموضة وحلاوة . المز والمزاء والمزة : الخمر اللذيذة الطعم سميت بذلك للذعها اللسان . والمزية : الفضيلة ، من أمزيت فلانا على فلان أي فضلته . والمزة : الخمر . قال حسان :

كأن فاها قهوة مزة ... حديثة العهد بفض الختام

والتمزز : شرب الشراب قليلا قليلا . وهو أقل من التمزر ، وقيل هو مثله . ومزه : مصه . والمزة : المرة الواحدة . والمزمزة : التحريك الشديد . وقد مزمزه : إذا حركه ، وأقبل به وأدبر . وقال ابن مسعود رضي الله عنه في سكران أُتي به : ترتروه ، ومزمزوه ، أي حركوه ليستنكه ، ومزمزوه : وهو أن يحرك تحريكا عنيفاً لعله يفيق من سكره ويصحو . مزمز : إذا تعتع إنسانا .

إن من أكبر المصاعب التي تواجه من يريد جمع شتات المعاني التي تصدر عن لفظ واحد هو أصل لها جميعاً لمعرفة علاقتها به ، أن يضيع هذا الأصيل في أحد مجازاته التي تشبهه ، فإذا أريد بيان علاقة هذا المجاز بباقي المجازات تعذر ذلك وكاد يكون مستحيلاً ، وذلك كمن يريد التعرف على مشتقات الحليب باتخاذه الجبن أساساً لهذه المشتقات ، وكمن يريد التعرف على مشتقات القمح باتخاذه بدلاً له بعض المأكول المتخذ منه والذي داخلته أصناف أخرى ..

وتزول الصعوبة ، وتتوضح الصلة حين يُتخذ الحليب أساساً لمعرفة مشتقاته ، أو حين يكون القمح طريقاً لبيان كل ما يتخذ منه من أصناف المآكل .. ويمكن أن يكون الأمر أوضح لو كان هناك نبع تفرعت منه جداول ثم جرى تلوين ماء جدول منها وأريد عن طريق اتخاذ هذا الجدول الملون أصلاً تفرعت منه الجداول ؛ معرفة ألوانها ، وهنا يصبح من المتعذر معرفة الألوان ، أما لو كان النبع الأصل له لون معروف ، وتفرعت منه جداول فإن من السهل معرفة ألوان الجداول المتفرعة منه .

واللفظ حين تتعدد معانيه عن طريق المجاز يتلون بألوان لا حصر لها ، ومعرفة وجه الشبه بين الفروع وأصلها تكون بتجريد هذه الفروع من ألوانها اللاحقة بها لتبقى دون لون إلا لون الأصل ، وهو لون في صورته المطلقة لا وجود له ، ووجوده في تقيّده بإشارة سالبة أو موجبة ... إن كمية (+ ٥) عكس كمية (- ٥) والفرق بين الكميتين في الإشارة ، فإذا كان

اللون من الأصل في مكان الإشارة من الكميتين (+ ٥) و (– ٥) فإنها متماثلان عند حذفها .

والحق أن لفظ (زم) في إطلاقه عين لفظ (م ز) في إطلاقه أيضاً ، الزم زمام يشد شيئاً ويكفه .. والمز قدر ومدى وقوة وفضل يأخذ الزمام بها فيوقفها ، فالأصل في هذين اللفظين أن أحدهما وهو (الزم) حركة مانعة والآخر وهو (المز) حركة ممنوعة ، والتناقض قائم بين المانع والممنوع ، بين المانع الذي هو (الزمام) وبين الممنوع عن الجموح حتى لا يتجاوز قدره ، ويبقى في حدود هذا القدر ، ومن هنا فسر (المز) بالقدر ، و (الزمام) بالحبل الذي يكف هذا القدر أن يتجاوز مقداره .. وكل ما جاءمن مجازات اللفظين يرجع بوجه أو بآخر من وجوه الشبه إلى هذين الأصلين في لفظي (زم) و (م ز) .. فالزم يتجه إلى الطي والمز يتجه إلى الانتشار وهذه المعاني التي جاءت في لسان العرب ليست إلا تشبيهات تقوم على الأصلين ، ويمكن استعمال عدد لا يحصى من أمثالها في كل زمان ومكان بشرط واحد فقط هو أن يبقى وجه الشبه واضحاً بين المشبه والمشبه به ، أي بين المجاز وبين الشيء الذي أقيم عليه .

والعرب عرفت هذا ، ولم تستأذن أحداً في إيراد هذه الصيغ التي تضمها سطور المعجمات سوى ذلك الحسّ الصادق الذي لم يغب عنه المعنى الأصل في كل صيغة صدرت عنه ، وإذا كان من الممكن أن تثمر الشجرة غير ثمرها ، فإن من الممكن أن يصدر عن الحس الأصيل لفظ لا علاقة له بأصله ، وهذه حالة تكاد تلحق بالغريزة في أوائلها ، ولكنها اليوم خرجت عن طورها الغريزي فأصبحت صناعة .. وهي صناعة مقبولة مادام القائمون عليها يعرفون المادة الخام الداخلة فيها ، فإذا جهلوا هذه المادة الخام فلا يبق من الصناعة إلا ما بين أيديهم منها ، ولا يستطيعون بحال من الأحوال أن يوسعوا فيها شيئاً وهم يجهلون مادتها الأصل الداخلة فيها ، وإن كان من الممكن محاولة تقليدها بالتعرف على أوصافها الظاهرة ومحاولة خلطها بإدخال كميات جديدة وتجريبها ، فلعلهم يهتدون إلى ما يشبهها ، وهذا عمل يكاد يكون مستحيلاً .. ولهذا السبب توقف الاستشهاد على صحة قواعد هذا الحرف منذ القرن الثاني للهجرة ، لأن القوم شعروا أن الأصول لم تعد في أذواق أهل الحرف كما كانت .. لقد ضاعت من الحسّ ، فهل من الممكن أن تعود بضاعة الحرف سيرتها الأولى ؟

إذا عـــــاد بكر إلى تغلب وعـــــاد كليب إلى وائـــــل

على حد قول المعري مع اعتقادي أن العودة ممكنة حين يقسم لهذه اللغة أن تحرر أصولها بكشف

الجدل الذي يحكمها ، وبيان مسيرته الديالكتيكية عن طريق مدارس تقيمها الأمة لهذه الغاية ، فإنه ليس بالإمكان عودة الفصحى فقط ، بل يصبح في مقدور أهلها مجتمعين أن يأتوا بما لم يأت به الأول وحين يفعلون ذلك يكونون قد قاموا بالخطوة المتوقعة إذ ليس المهم في العربية معرفة حركات الإعراب في أواخر الكلام ، ولا حركات الحروف داخل الكلمة ، بقدر ما هو مهم أولاً معرفة وظيفة وطبيعة سير الحركة في الصيغة ومساوقة ذلك لطبيعة سير الحركة في الوجود ، ولا يقلل ذلك من أهمية معرفة النحو والصرف بل يؤكدها ، وإذا كان المهم وضع اللفظ في موضعه من الجملة ، ووجود رحم بينه وبين المعنى الأصل ، تبين صلة النسب بين اللفظ وأمه وأبيه وعصبته وأرحامه ؛ فإن من المهم أن نمكن من حرف اللغة ونحوِها في ناشئتنا ، وأما طبيعة سير الحركة فهي هدف أعداء هذا الحرف الذين يريدون أن يستبدلوا العامية بالفصحى ، في رطانة تقضي على صلة القربى والرحم بين لفظ اليوم في لساننا ولفظ الأمس في لسان أوائلنا ، فإذا ضاعت الأنساب اللغوية تبعتها ، بل قد تسبقها ، الأنساب القومية في الضياع ؛ لأن الغاية تتمثل في أن تكون هذه اللغة مقطوعة الصلة بحركة الوجود في سيرها لتصبح جسداً لا روح فيه .

والعرب حين يحرصون على حرفهم ، لا يحرصون عليه حرفاً عربياً فحسب ؛ بل يحرصون عليه حرفاً إنسانياً قبل أن يكون عربياً ، وهو حرف ملتق مع الأصول الأولى لحروف الإنسانية ، هذا فيما لو قام علماء اللغات الأخرى بالبحث عن صيغة الجدل في لغاتهم . اللهم إن كانت لغات أصيلة ولا تزال على أصالتها كما هي الحال في هذا الحرف العربي المبين . وحين يقول العربُ لأبناء اللغات الأخرى إن لكم معالم من لغاتكم فارجعوا إلى معالمكم ، كأنهم يقولون - في نظري - هلموا إلى اللقاء بنا ، ولذلك فإن الدعوة إلى العربية وحرفها الأصيل دعوة إلى الإنسانية وحروفها الأولى .. لأني أكاد أرى أن هذا الحرف العربي من أقرب الحروف إلى الأصل الأم لأنه مطابق ومساوق لحركة الوجود في سيرها . وفي أبعد الاحتمالات فإن الذي تطلب إليه أن يبتعد عنك إلى الغرب أو الشرق وأنت واثق أنه سيتم دورته الكاملة في المعرفة ، فإنه ملتق بك لا محالة ؛ لأنك بأصالة حرفك ، وجريانه مع جدل الطبيعة ستلتقي بكل الحروف الأخرى التي تبحث عن هذه الصيغة الجدلية في لغاتها . ولو أن عالماً من علماء اللغات الأخرى قُسم له أن يكشف الغطاء في لغته عن بضع كلمات لا يجاوز عددها عدد أصابع اليد لوجد في هذا الكشف مفتاحاً إلى ما في لغته الأم من كنوز ، وأيسر هذه الكنوز أنه يعطي معاني نصف الألفاظ بالمجاز إذ بمجرد أن يعرف أي لفظ يكون في الوقت نفسه قد عرف ضده

القائم فيه ، أما المهم في هذا فهو أنه وجد مفتاحاً لمعرفة طبيعة سير الحركة في أشياء الوجود .

وهؤلاء الذين يدعون إلى العامية في كل مكان إن كان لهم خطر على اللغات التي خرجت من أصالتها فخطرهم على اللغات الأصيلة أكبر ؛ لأن ما خرج خرج ، والمشكلة هي محاولة إخراج كل ما لم يخرج على أصله .

إن فساد نظام الحروف في اللفظ معناه إسدال الستار على الصيغة الجدلية برمتها ، فتعود الأمور والناس لا يعلمون ما هو متطور متقدم مما هو متخلف متأخر ، وكأننا نعود إلى لغة تشبه العودة إلى أرقام حسابية لا تقوم على الأرقام من صفر إلى تسعة وإنما تقوم على أعداد موضوعة وضعاً ، نأخذها كما وضعت دون أن يكون لها أصل تقوم عليه .

إن الكشف عن مسار الجدلية هو الذي يعين نوعية الحركة على هذا المسار ، وموقعها من التطور أو التخلف ، فإذا غمت أو احتجبت هذه الجدلية رجع الإنسان القهقرى إلى الوراء ليبدأ باجترار ما هضمه وقد يتقيؤه ويستمر بالاجترار والتقيؤ إلى أن يهتدي إلى صيغة الجدل من جديد .

ولو رجعت إلى (المزن) الذي يتمثل في الحركة الأصل وهي الإسراع نحو الغاية ، وأردت أن ترد المجازات التي قامت عليه في لسان العرب إليه لوجدت أن المزن يعني : البعد ، والفرار ، والمضي في الأرض وتجاوز الآخرين بالتعالي عليهم ، وتمزينهم : أي الذهاب بهم إلى الغاية .. وحركة السحاب ، وسرى الهلال .. وكل هذه المجازات تصل بينها صورة الإسراع نحو الغاية والانتشار ، ويترشح منها البرد القائم على أن القطرات أصبحت حباً ، ولفظ الحب من حبَّ يعني التجمع على المجاز ، كما سمي بيض النمل بالمازن على التشبيه بقطرات المطر وقد تحببت برداً ... لوجدت كل ذلك قد صدر عن وجهة واحدة وإليها يعود .

ولفظ المزن في أصله ليس للبعد ، فحمل عليه لصلته بالإسراع ، كما أن الذهاب في الأرض ليس مزنا ، وصلح له لفظ المزن لعنصر السرعة البارز فيه والسرعة موجودة في الزمان على صورة طيّ ، وفي المكان على صورة نشر . ولا مانع أن يكون مزنه بمعنى غسله بماء السماء كناية عن مدحه بنقائه من الشوائب ، وكل ما جاء من مجازات المعنى الأصل من الإسراع بالانتشار نحو الغاية واضح الصلة بأصله ، وتزداد هذه الصلة وضوحاً حين يشف بها سياق الكلام ، فشفافية السياق عما يتجه إليه المجاز هو الشرط الأول والأخير في قيامه ، والمجاز إن لم

يشف فإنه يصف ، فهو كالثوب الذي يعلن عما وراءه ، ويشي بما تحتـه ، والمبين المـاهر يشف مجازه بالقصـد ، فهو كالخيـاط الحـاذق الـذي يخيـط الأثواب على قـدر القـدود فتصف أجسـام لابسيها كثوب الرياء في قول شاعرنا :

ثـوب الريـاء يشف عمـا تحتـه فـإذا التحفت بـه فـإنـك عـاري

والأصول في الحروف العربية إذا ردّت إلى أثوابها الأولى وجدتها من القلـة في مكان يجعل مفاتيح هذه اللغة في يد أبناء اليوم كما كانت في أيدي سلفهم إذا تظافرت الجهود على وضعهـا في أيدي الناشئة .

ومن وعى الأصل فقد أخذ بمقاليد المجاز القائم عليه ، والـذي يفوق الحصر ويتجـاوز كل خيـال ، ولا عجب إذا كانت التراكيب التي تقـوم على عنـاصر (منـدليف) تفـوق الحصر ، فمن أخذ بزمـام هـذه العنـاصر ، وعى كل التراكيب التي تقوم عليهـا ، وهي تراكيب لا نهـائيـة . ولكننا لجهلنا الأصول الأولى للحرف كنا كمن جهل العناصر الأولى للمادة ، وأصبح لزاماً عليـه أن يحفظ تراكيبها تركيباً تركيباً ، وسيبقى جاهلاً طول حيـاتـه ، لأن التراكيب لا نهـائيـة ، ومثل ذلك من جهل الأصول الأولى في الحرف ، وإذا أمكن بتطبيق هـذه الجدليـة على أصول اللغة الأولى بالوصول إلى هذه الأصول ، ورسم مسارها في مجازاتهـا ، وهو عمل كبير يحتـاج إلى جهود الأمة كلها ؛ إذا أمكن ذلك تجاوزنا في حرفنـا أصعب العقبـات ، واختصرنـا الوقت على أجيال أصبح الوقت عندها لا يتسع للإحاطة حتى بالضروري من لغة آبائهـا وأجـدادهـا إلا إذا اختصر لها الكلام اختصاراً ، ووضعت مفاتيحه في يديها .

وإذا أردنـا إرجـاع المجـازات التي جـاءت في لسـان العرب على لفظي (زم) و (م ز) وذلك باعتماد أصليها أساساً لهذا الإرجاع ثم التعرف على هـذين الأصلين في مجـازاتها والتي هي معانيها كما أوردها اللسان عن العرب فذلك بـالعودة إلى المعنى الأصل فيهما ، أي إلى الوجهـة ؛ لأن الوجهة هي الأصل .

وقد سبق البيان أن (الزمّ) يرجع إلى المـانع والطي المتمثل في الزمـام يـأخـذ بـالـدابـة فيكفها .. وأن (المز) يرجع إلى تلك الحركة التي تنـدفع فيصـدهـا المـانع ، ففي (الزمّ) تمـادٍ بـالطي نحو الـداخل ، وفي (المز) تمـادٍ بـالنشر نحـو الخـارج والفرق بين الطي والنشر فرق في الاتجاه الذي إذا زال صار الطي نشراً ، والنشر طيّاً ، واستوى المكان والزمـان في صيرورتها إلى

واحد ، وما يميز أحدهما من الآخر هو معنى الطي في الزمان ومعنى النشر في المكان . وتتضح هذه الصورة بالدابة تزم بالزمام ، أي يوضع الرسن في رأسها ؛ هذا هو المانع . و (المز) حركتها حين تشد بالزمام فترد على الشد بالمز بأن تدفع رأسها فيكفها المانع الحاجز الذي هو الزمام . وهكذا ترى الجدل واضحاً بين الضدين . حركة (المز) حين تدفع الدابة رأسها وكأنها ترفعه ، وحركة الزمام حين يكبح هذه الحركة ، ولا فرق بين هذه الصورة وصورة محرك السيارة الذي يدفع العجلة فيكبحها الكابح . ولو نقلت هذه الصورة إلى إطارها الأول لتمثلت في الفعل ورد الفعل ، تلك الخطوة التي تضع الحركة الجدلية في شكلها الواضح .

فانظر إلى (الزم) الذي هو الشد للشيء ، وتأمل في الحبل فهو لشده ، وفي البعير يزم أنفه كأنه يشمخ به مراجعاً ، وكأنه أحس بما يمنع فانزم . فتقدم الناقة على غيرها ، ورفع الرأس أثناء الاستماع للقراءة ، وحمل الذئب للسخلة وهو رافع رأسه ، كل هذه الصور صارت زمّاً لما فيها من معنى التجمع والطي في حركة نحو الداخل ، فالجمل الزامّ والناقة والذئب في حالة من الاشتداد وتجمع القوى المتمثل في صورة سبق الجمل للجمال ، ورفع الرأس مع الانتباه في حال القراءة أو الاستماع للقراءة ، وصورة الذئب الممسك بالسخلة يزمها إليه ، والأعاجم يزمون بأفواههم وهم يتكلمون لا يفتحونها . وأما ما بقي من الصورة في كل ما تقدم فترشيح . وانظر إلى قولهم . « وجهي زمم بيته » أي قبالته ، وهذه المقابلة صورة عن مقابلة ملتقى رأس الدابة بالزمام .

إن هذه الصور كانت واضحة كل الوضوح في بيئتها ، وفي نظر الذين كانوا يقرنون التعبير بصورته الحية في الواقع المنظور . فالذي تقول له : وجهي زمم بيت فلان ، وصورةالرسن ملتقياً بوجه الدابة واضحة في ذهنه ، وهو يعرف أنك تقرن بين الصورتين ، لا يخفى عليه ما تقول ولست بحاجة أن يكون بينك وبينه ترجمان ، والجامع بين هذه الصور أن :

الزم : حركةالطي . والمز : حركة النشر .. والطي والنشر حركتان متناقضتان .

ولو رجعت إلى ما هو مستعمل من هذا الحرف في بيئتي لوجدت الناس يقولون : « زمَّ بالصبي » إذا أتى بحركة تشعره بالتحذير من شيء يريد أن يقوم به ، ويقولون عن الجماعة القادمين : « زمزوم » ، ويقولون : « القصيرة زمت عليه » وهم يريدون ضاقت ، كالزمام حين يضيق به الراكب على الدابة ، ويقولون : « بيده الزمام » ويريدون أن له سلطان الأمر

والنهي ، ويقولون : « إذا كلمته يزم » وهم يريدون أنه يشمخ بأنفه وينفر ، ويقولون : « زمّ القِربة » إذا شدّ على فمها بالرباط ...

وهكذا فإن أكثر ما جاء في المعجمات تفيض به ألسنة العامة ، ويأتي في حرفها على وجهه في بناء الصيغة وإن جاء مسكناً .. أما حركات الإعراب فأمرها سهل إذا صلحت الصيغة ، أي صلح مكان الكلمة من الجملة ، وموضع الجملة من السياق .

وإذا أريد ردّ مجازات (م ز) إلى الأصل الذي سلف ذكره فإنه يعني الفعل كما يعني (الزمّ) ردّ الفعل الذي يتجه لبلوغ الهدف ، وقولنا يتجه لبلوغ الهدف من باب تحصيل الحاصل ، إذ كل فعل باعتباره حركة ينزع في تحركه إلى وجهة ، ونزوعه هذا هو الهدف ، وإن كان في حدوده الأولى فعلاً وردّ فعل ، ثم تتوالى الأفعال وردودها لترسم على مسار الحركة أشكالاً متطورة .. فالمزّ كأنه صورة لما يصدر عن الفاعل من صفات .. وكأن الفضل أو الزيادة أو الجودة تبدأ أول ما تبدأ بردود من الأفعال إلى أن تستقر وتثبت وكأنها صفات لازمة ، فقد يبدأ التعود على الفعل الجميل بتكلف الكرم وهو ما نسميه بالتكرم إلى أن يصبح كرماً حقيقة ، كما يقول الشاعر :

تكرم لتعتاد الجميل فلا ترى أخا كرم إلا بأن يتكرما

يقول العلامة ابن خلدون[1] :

« إن الإنسان ابن عوائده ومألوفه ، لا ابن طبيعته ومزاجه ، فالذي ألفه في الأحوال حتى صار خلقاً وملكة وعادة ، تنزل منزلة الطبيعة والجبلة ، واعتبر ذلك في الآدميين تجده كثيراً صحيحاً » .

ومما يعزى لأم حاتم الطائي :

أرى كرمي قد صار عندي طبيعة فكيف بتركي يا ابن أمي الطبائعا

ولعل الصراع بين الوراثة والبيئة يصوره قول الشاعر :

رأيت العقل عقلين فمطبوع ومسموع
فلا ينفع مسموع إذا لم يك مطبوع

(١) المقدمة ، الفصل الخامس ، ص ١٢٥ .

وعلى أي حال فـ (المز) تطلعٌ إلى غـايـة يتكرر فيصبح مزيـةً وقـدراً ، ولفـظ (المز) لا ينصرف لجزء من أجزاء المرحلة لا يتعداه كأن يقتصر معنى المز على الحركـة الأولى المتمثلـة في ردّ فعل الدابة على شدها بالزمام مصدرة حركة تدل على أنها ترفض هذا القيد ؛ إن المز لا يقف عند هذه الصورة ، إنه يتعـداهـا ، لأن المجـاز بتوسعـه يقبل ذلـك ولا يضيق بـه[1] ، فينتقل (المز) من رد فعل أولي إلى ردود من الأفعال تتكرر ، فتصير مزيـةً وقـدراً ، ويصبح (المز) بسبب حركة المجاز ؛ كل ما يقع موقعاً في بلاغتـه ، وكثرتـه ، وجودتـه . والمز امتـداد طعم إلى طعم وامتزاجه به ، ليتألف منهما طعم يقع بين بين ، لا إلى هذا ولا إلى ذاك ، مما يجعل له مزيةً وفضلاً على كل من الطعمين في حالة انفراده ولا يقتصر الأمر على لذع اللسـان فقـط وإن كان اللذع من ثمار المز . في روايـة لسـان العرب التـاليـة : « المز ، والمزاز ، والمزة : الخمر اللـذيـذة الطعم سميت بذلك للذعها اللسان » لأنها تذهب فيه لما لها من سرعـة المز والانتشـار ، صحيح أن المز يلذع ولذعه هنا دال على الطيب ، لكنه في إطلاقـه يصلح للّـذة كما هو هنـا ، وللألم كما في قول ابن الرومي :

إذا لعبـــا في ملعب لـــك لـــذعـــا   فـؤادي بمثـل النـار عن غير مـا عمـد

فأين لذع الخمرة المزمنْ لذع فقد الولد[2] .

وحين تقرن بين ماز شيئاً من شيء إذا فصله عنـه ، وبين الزويم الـذي هو المجتمع من كل شيء ؛ تجدهما زوجين ضدين مبنى ومعنى .

وإذا قرنت بين الوزم وهو جمعـك الشيء القليل إلى مثلـه ، وبين مـامزتـه : إذا فصلتـه تجد اللفظين متضادين مبنى ومعنى .

ولاحـظ العلاقـة بين الشيء المجتمع الـذي هو الزويم ، وبين الوزم الـذي هـو فعـل الجمـع نفسه ؛ تجد التضـاد قـائماً بين الفـاعل والمفعول ، الفـاعل في صورة الجـامع والمفعول في صورة المجموع .

---

(١) لعل القارئ الكريم يضيق ذرعاً بهذا التطويل الذي لا يكاد يجهله أحد ، والعذر أن البحث قائم على هذا ، فـأرقى درجات التطور ترجع إلى عدد من ردود الأفعال استبـانت فيهـا صلـة اللاحق بـالسـابق فكان كل ردّ فعلٍ كيْفاً للفعل الذي أثاره ، كما كان الفعل كمّاً بالنسبة لهذا الرد المثار .

(٢) لسان العرب : (زام) ، (ميز) ، (موز) ، (وزم) ، و (مزا) .

ولاحظ أن ماتميزه ، أي تفصله ، يصبح زيءاً أي متميزاً ومتفرقاً ، وهذه صورة أخرى يلوح فيها التضاد بين الفاعل والمفعول . والمهم النظر في كون أحد الضدين يأتي وعاء للآخر كـ (غ م د) التي هي وعاء (د م غ) ، وكأن الدماغ من الرأس كالسيف من الغمد ، كما هو مرحلة سابقة لأخرى لاحقة من قبل ، وأنت ترى ما بين هذه الألفاظ من رحم تقوم على حركة الجدل فيها .

وقد سمعت في حرف الناس اليوم قولهم : (مزها) ، أي أنه استشعر بأنه مطارد فمضى مسرعاً لا يلوي على شيء ، وهذه الصورة واضحة في سياق ماقبلها وما بعدها ، ولكنها لوعزلت عن السياق لغم معناها وأصبح غامضاً ، وكذلك كل مجاز إذا عري من سياقه الذي ينم عنه ويوحي بالقصد منه ؛ استغلق وعسر فهم المراد منه ، لذلك لا يجوز تعرية المجاز من سياق يدل عليه ويوحي بما هو المراد منه ، إضافة إلى وجود وجه شبه بينه وبين الأصل فيه .

والمجاز حين يرد في هذا الكتاب يراد منه كل ماتولد من المعنى الأصل فالعربية على رأي ابن فارس تقوم على الاشتقاق ويمكن رد كل ما اشتق إلى أصله الذي تولّد منه ، وهو رأي يدعونا إلى تعرّف معنى أي لفظ من خلال صفات حروفه وقيام هذه الحروف على نظام بعينه ووظيفتها حين تكون أولاً وحشواً وآخراً .

يقول ابن فارس في فقه اللغة[1] ، باب القول على لغة العرب ، هل لها قياس ؟ وهل يشتق بعض الكلام من بعض ؟ :

« أجمع أهل اللغة ـ إلا من شذ منهم ـ أن للغة العرب قياساً ، وأن العرب تشتق بعض الكلام من بعض ، واسم الجن مشتق من الاجتنان ، وأن الجيم والنون تدلان أبداً على الستر ، تقول العرب للدرع : جنة ، وأجنه الليل ، وهذا جنين ، أي هو في بطن أمه . وأن الأنس من الظهور ، يقولون : آنست الشيء ، أي أبصرته . وعلى هذا سائر كلام العرب ، علم بذلك من علم وجهله من جهل » .

وإجماع العرب على أن اللغة مشتق بعضها من بعض كما يقول ابن فارس ، حكاية لما هي عليه في واقعها ، ولكنه حين قال : « وأن الجيم والنون تدلان أبداً على الستر » قد قال نصف الحقيقة فقط ، فهما كذلك حين تكون الجيم أولاً والنون آخراً ، أما حين ينعكس الأمر وتكون

---

(١) المزهر للسيوطي ٣٤٥/١ .

النـون أولاً والجيم آخراً ، فـإن الأمر ينعكس وتصبـح (ن ج) للبيـان والظهـور كما كانت (ج ن) للستر والخفاء .

جاء في لسان العرب ما يلي :

نجت القرحة تنج ـ بالكسر ـ نجاً ونجيجاً ؛ ترشحت ، وقيل سالت بما فيها ..

الأصمعي : إذا سال الجرح بما فيه قيل : نج ينج نجيجاً ... قال القطران :

فـإن تـك قرحـة خبثت ونجت فـإن الله يفعـل مـا يشـاء

وفي حديث الحجاج : سأحملك على صعب حدباء ينج ظهرها ؛ أي يسيل قيحاً . وكذلك الأذن إذا سال منها الدم والقيح ، وأذن نجة : رافضة بما لا يوافقها من الحديث .

ويقال : جاء بأدبر ينج ظهره . ونج الشيء من فيه نجاً كمجّه ...

وكل هـذا واضح ... إن النون والجيم ـ إذا كانت النون أولاً والجيم آخراً ـ تكون للظهـور والبروز فكل ما خرج من شيء فقد ظهر منه وبرز على عكس (ج ن) حين تكون الجيم أولاً والنون آخراً ؛ نظراً للصيغة الجدلية التي تحكم هـذا الحرف العربي فتجعل الشيء يحوي ضده في ذاته وعلى مثاله ولكن بصورة معاكسة ، وابن فارس في هذا قد جرى مجرى إمام من أئمة هـذه الصناعة هو أبو الفتح عثمان بن جني ، فقد نقل السيوطي في مزهره[1] : « وأما الأكبر ـ ويعني الاشتقاق ـ فيحفظ فيـه المـادة دون الهيئـة ، فيجعـل (ق و ل) و (و ل ق) و (و ق ل) و (ل ق و) وتقاليبها الستة بمعنى الخفة والسرعة . وهذا مما ابتدعه الإمـام أبو الفتح ابن جني ، وكان شيخه أبو علي الفارسي يأنس به يسيراً ، وليس معتمداً في اللغة ، ولا يصح أن يستنبط به اشتقاق في لغة العرب ، وإنما جعله أبو الفتح بياناً لقوة ساعده ، ورد المختلفات إلى قدر مشترك مع اعترافه وعلمه بأنه ليس هو موضوع تلك الصيغ ، وأن تراكيبها تفيـد أجنـاساً مختلفـة من المعاني ، مغايرة للقدر المشترك . وسبب إهمال العرب وعدم التفـات المتقـدمين إلى معـانيـه أن الحروف قليلـة ، وأنواع المعـاني المتفـاهمـة لا تكاد تتنـاهى ، فخصوا كل تركيب بنـوع منهـا ، ليفيدوا بالتراكيب والهيئـات أنواعـاً كثيرة ، ولو اقتصروا على تغـاير المواد ، حتى لا يـدلوا على معنى الإكرام والتعظيم إلا بمـا ليس فيـه من حروف الإيـلام والضرب ، لمنـافـاتها لهما ، لضـاق

---

(١) المزهر للسيوطي ٣٤٧/١ .

الأمر جداً ، ولاحتاجوا إلى ألوف حروف لا يجدونها ، بل فرقوا بين معتِق ومعتَق بحركة واحدة حصل بها تميز بين ضدين .

هذا وما فعلوه أخصر وأنسب وأخف ، ولسنا نقول : إن اللغة أيضاً اصطلاحية ، بل المراد بيان أنها وقعت بالحكمة كيف فرضت ، ففي اعتبار المادة دون هيئة التركيب من فساد اللغة مابيّنت لك ، ولا ينكر مع ذلك أن يكون بين التراكيب المتحدة المادة معنى مشترك بينها هو جنس لأنواع موضوعاتها ، ولكن التحيّل على ذلك في جميع مواد التركيبات كطلب لعنقاء مغرب ، ولم تحمل الأوضاع البشرية إلا على فهوم قريبة غير غامضة على البديهة ، لذلك فإن الاشتقاقات البعيدة جداً لا يقبلها المحققون .

واختلفوا في الاشتقاق الأصغر ، فقال سيبويه ، والخليل ، وأبو عمرو ، وأبو الخطاب ، وعيسى بن عمر ، والأصمعي ، وأبو زيد ، وابن الأعرابي ، والشيباني ، وطائفة : « بعض الكلم مشتق ، وبعض غير مشتق » . وقالت طائفة من المتأخرين اللغويين : « كل الكلم مشتق » ، ونُسب ذلك إلى سيبويه ، والزجاج .

وقالت طائفة من النظار : « الكلم كله أصل ، والقول الأوسط تخليط لا يعد قولاً ؛ لأنه لو كان كل منها فرعاً للآخر لدار أو تسلسل ، وكلاهما محال ، بل يلزم الدور عيناً ، لأنه يثبت لكل منها أنه فرع ، وبعض ماهو فرع لابد أنه أصل ، ضرورة أن المشتق كله راجع إليه أيضاً . لا يقال : هو أصل وفرع بوجهين ، لأن الشرط اتحاد المعنى ، والمادة ، وهيئة التركيب ، مع أن كلاً منها حينئذٍ مفرع عن الآخر بذلك المعنى » .

يحدث أن ترى في معاني المادة الواحدة ما هو ظاهر الصلة بها . وما يظهر وكأنه مناقض لها ، فيحار الناظر كيف يرد ماتناقض وائتلف إلى أصل واحد . وما أكثر ماحفظت النصوص لمن يحتج بمعانٍ متناقضة للفظ واحد ، فلو كانت هذه المعاني مشتقة من كلمة واحدة هي أصلها لما تناقضت لأنه لا يمكن أن يكون النبع عذباً وتكون بعض الجداول المتفرعة منه منها العذب ومنها الملح ، وهذا كلام صحيح ، ولكن الأمر على غير ذلك ، فالنبع واحد والجداول المتفرعة عنه بعضها عذب ، وبعضها ملح ، ووجه ذلك أن اللفظ وضده الكامن فيه كلفظ (م ز) وضده (ز م) ومثله كل الألفاظ العربية ، تتشابه مع أضدادها من جهة وتتناقض من جهة أخرى ، وحين يتشابهان يجيء معنى (م ز) فيهما كمعنى (ز م) متشابهين .

فزم الشيء : شده .
ومزمزه : حركه تحريكاً عنيفاً .

والشد والتحريك العنيف متقاربان ، ويبقى الزم للتثبيت والمز للخروج على الحالة الثابتة ، مع الانتباه إلى مايحدثه التضعيف من تعاقب الصور المؤذن بتعاقب الحركات وتتابعها كما في مزمز .

وهو تشابه في ظاهر الحركة فقط فالمزّ في أصله حركة مندفعة والزمّ حاجز يقوم في وجهها ليكفها ، كما هي الحال في جذب زمام الدابة ، ومزّ الدابة هو دفعها برأسها للزمام ، فالحركتان في الأصل متشابهتان ، فحركة الزمام حركة قبض ، وحركة المز حركة بسط . والفرق بينهما في الاتجاه ليس غير ، أما صورة الزمام وارتباطها بالرسن ، وصورة المز وارتباطها برأس الدابة ؛ فتحديد لمكان الحركة وموقعها . والزمام لايبقى محصوراً في رسن الدابة ، وسوف ينقله المجاز إلى صور لاحصر لها ، وسوف يكون كل من أخذ بناصية أمر من الأمور قد أمسك بزمامه ، وما أكثر الأمور ، وما أكثر الأزمّة .

ولسوف تحذف صورة الزمام كلها فلا يبقى إلا ردّ الفعل الذي تحدثه الدابة إذا اجتذبت بالزمام ، فيصبح الزم وكأنه حركة مستقلة عن سببها وكأن رد الفعل استقل عن الفعل وكأنه ليس هناك من زمام مشدود . فالبعير يزم أنفه من الألم وكأن الألم قام مقام الزمام ، والمتكبر يتكبر وكأن الناس من حوله يشدونه بزمام وهو يشمخ بأنفه يتجاوزهم ولا رسن في رأسه ولا زمام .. والحماسي يعرض بأم أحدهم فيقول :

فقد بزمام بظر أمك واحتفر   بعرد أبيك الفسل كراث عاسم

لأن المجاز ليس له حدود ، وهكذا تجد في اللفظ وضده تناقضاً من جهة وتشابهاً من جهة ، ومردّ ذلك إلى تشابه الحركة في صورتها المطلقة[1] ، لأن الفعل حركة ورد الفعل حركة ، والذي يميز الحركة تعاكسها وإشارة الإيجاب والسلب فيها . وهذه الإشارة من وظيفة سياق الكلام وذلك كإشارة العدد في (+٥) و (-٥) فإشارة الزائد محسوبة في الاصطلاح وإن لم توضح وكأنها احتسبت في السياق .

---

(١) ليست هناك حركة مطلقة ، بل حركة مقيدة ، واستعمال الإطلاق دائماً فيه تجوّز ؛ لأننا في وجود التقييد ، وجميع ماجاء في هذا البحث يقف عند حدود الموجودات ولا يتعدى ذلك إلى الموجد سبحانه أبداً .

وحين تنفصل الصورة عن الواقع الحي جيلاً بعد جيل يبدو اللفظ الواحد وكأنه يصلح للشيء وضده كالعدد (٥) فهو يصلح أن يكون (+٥) و (-٥) لأن لا وجود في الوجود لعدد ليس بزائد ولا ناقص ، وليس هذا العدد الذي ليس بزائد ولا ناقص إلا الصفر[1] . إننا في وجود مقيد ولا وجود فيه للمطلق الذي لا قيد له ، وحين يوجد لفظ يكون في أصله ذا وجهة وقد عري من وجهته لانفصاله عن الواقع الحي المتجه الذي كان مرتبطاً به فيراه من يراه وكأنه يصلح للإيجاب وللسلب معاً ؛ فإن هذا اللفظ وأمثاله لم تتغير وجهتها ، وكل ما حدث أن التضاد لم يبلغ في سيره مبلغاً يتميز فيه الضد من ضده بوضوح كافٍ في عين من لا يرى إلا في عتبة معينة من الوضوح . وسترى في أكثر الألفاظ التي جاء البحث فيها موسعاً كيف أن الضدين يتنافران فإذا كل منهما ضد الآخر ، ويتآلفان فإذا كل منهما يحمل معنى الآخر ويتسم بسماته ويتصف بأوصافه ، فيحسب من لا عهد له باختلاف وجهتيهما أنهما شيء واحد ، ولا عجب إذا كانت آخر لحظة من النهار كأول لحظة من الليل ، وإذا عجز عن التمييز بينهما من لا علم له بسبق النهار وقدوم الليل ، كأن يرفع رأسه من النوم داخل غرفة ويرى ضوءاً لا يميزه أهو ضوء إقبال الليل أم إدباره ؟ وما أبعد الفرق بينهما .. يقول المعري :

ما خضب رأس كخضبٍ في بنان يد وحمرة الفجر ليست حمرة الشفق

الحمرة في الفجر كالحمرة في الشفق لولا إشارة الإيجاب والإقبال في الصباح وإشارة السلب والإدبار في المساء .

وكل ما جاء من كلام العرب للشيء وضده معاً فسببه تجاوز إشارة السلب والإيجاب تلك الإشارة التي تميز الضد من ضده حين يتجاوران كتجاور آخر الليل وأول النهار .. والذي يهدي لهذه الإشارة ويرشد إليها الرجوع إلى المعنى الأصل ومقارنة الضد بضده الكامن فيه ، فحين استغلق معنى القرء الذي صلح للطهر وللحيض معاً ، جاءت كلمة الفصل من مقارنة القرء بالرقوء حيث تحدد القرء بالحيض لأن الرقوء يعني الانقطاع كما هو مفصل في مكانه من هذا الكتاب .

« واللغة في اشتقاقها تنزع إلى حركة واحدة ، وهذه الحركة في إطلاقها لا وجود لها ،

---

(١) إن الصفر في حركة الوجود يشير إلى توازن كل من الفعل ورد الفعل بالآخر ، أي أنه يشير إلى التعادل ، وعلى هذا فإن أي معادلة يكون تركيبها صحيحاً إذا جمعت طرفيها في طرف واحد فساويا الصفر ، أي توازنا ، فكأنّ الصفر ثمرة لهذا التوازن .

ووجودها في قيدها ، وقيدها قيامها في متحرك متجه ، وتتمثل في أوائلها بأصوات الطبيعة كالرياح والرعود والمياه وأصوات الحيوان التي صدرت عنها ، ورد الحروف إلى أصولها يشبه ردّ الكائن الحي إلى أصوله ، فكلما أوغلت في الرجوع إلى تلك الأصول تقاربت وجوه الشبه فيها »[1] . وإنه إذا كان التنوع قانون الحياة فإن هناك قانوناً آخر لم يلتفت إليه برجسون وغيره من فلاسفة التطور ، وهو قانون تناقص الاختلاف ، ونحن نشاهد هذا القانون في الصلة بين الكتلة والطاقة ، ذلك أن معادلة آينشتين [ط = ك.ث٢] تفضي إلى التعادل بين الكتلة والطاقة بعد أن كان ينظر لهما باعتبارهما عنصرين متمايزين ، فليست الكتلة إلا طاقة مركّزة . وعدم الإهابة بقانون تناقص الاختلاف مردود إلى أن برجسون لم يتعمق فكرة التفرع التي نادى بها سبنسر .

والحرف العربي قائم على تضاد التشابه ، أو تشابه التضاد ، وهو يرجع دوماً إلى أصل واحد ، وينزع في كل فروعه إلى ذلك الأصل ، كما أنه في تفرعه ينزع إلى التشابه أيضاً ، وكأنه بدأ من التشابه فوصل قمة التضاد ثم عاد إلى التشابه من جديد ... أما إرجاع ابن جني تقلبات (ق و ل) في وجوهها الستة : (ق و ل) ، (و ق ل) ، (ل و ق) ، (و ل ق) ، (ق ل و) ، و (ل ق و) فتعليل القدامى لرفضه واضح ، ويكفي أن نقارن بين (ق و ل) وضده (و ق ل) ، فالقول إعراب وبيان وفي الإعراب والبيان راحة ، والتوقل صعود ، وفي الصعود عسر وتعب ومشقة ، والتضاد بين اللفظين بيّن لا لبس فيه ، وإذا كان القول في إعرابه عمّا في النفس يتجه إلى الخفة ، فكيف يتجه الصعود إليها ، وإذا أسرع الصاعد فما حال جلمود الصخر ينحط من علٍ .

وإذا تصورنا الظبي في صعوده الجبل خفيفاً فهل الخفة في الظبي الصاعد أم في الصعود المرهق ؟ لقد جاء الوعيد في القرآن الكريم :

﴿ سَأُرْهِقُهُ صَعُوداً ﴾ [المدثر : ١٧/٧٤] .

ومثل ذلك المتقابلات الأخرى فإن مقلوبها يجيء بعكس المعنى ولكن سعة اطلاع هذا العلامة مكّنته من جمع شمل هذه الأوجه الستة تحت لواء الخفة والسرعة .. وكأنه يردد مع صاحبه أبي الطيب :

---

(١) المذهب من فلسفة برجسون للدكتور مراد وهبة ، ص ١٥٢ .

وما الجمع بين الماء والنار في يدي ... بأصعب من أن أجمع الجد والفهما

فلم يواتِ الحظ هذا الإمام العلامة والصناعة بين يديه يقلبها كيف يشاء . ونظراً لتراكم الترسبات في الأذهان جيلاً بعد جيل حول الألفاظ ، فقد أصبح الفكر مقيداً بهذه الترسبات فهو لا يستطيع أن يتجاوز مفهوم الكتابة كما هو معروف إلى أصلها الأول قبل أن تعرف الأبجديات إلا بمشقة وعسر ، ومثل ذلك لفظ القراءة الذي يعني (الجمع) .

ولفظ (المكان) استعمل قبل أن يعرف المكان ، فلم يكن يعني إلا الامتداد الذي يأخذ الشيء فيه مداه ، فبيض الضباب مكن لأن البيضة متمكنة بموضعها أو بقشرتها . وحين يتوسع المجاز يصح في المكنة أنه المكان توسعاً كما سمي موضع الطير مكنة لتمكنه . والمكان المنزلة ، وهي مدى لصاحبها ، وامتداد .. وكل ألفاظ المكان والتمكن تتجه إلى امتداد الشيء وأخذه لمداه .. وإذا قرنت لفظ (م ك ن) بضده الذي هو لفظ (ك م ن) تجلى لك المكان بأجلى وضوح ، فهو ظهور وبروز ، وضده خفاء واستتار وتقاصر ..

فالمتمكن يمتد بارزاً والكامن ينطوي في تقاصر ـ ونرجع هنا إلى صفة امتداد الطي في الزمان المقابلة لامتداد النشر في المكان ؛ ففي حركة الطي معنى الخفاء ، وفي حركة النشر معنى البروز . وإذا انتقلت إلى لفظ (كم) تجده يعني التجمع ، فالأكمام : وعاء للزهر ، وكمَّ الناسُ : اجتمعوا ، وكمَّه : غطاه . وهكذا نجد هذا اللفظ وكأنه يتجه في سيره من محيط الدائرة إلى مركزها متمثلاً في الكم يحيط بالزهرة والكم يحيط باليد ، واجتماع الناس بعضهم إلى بعض ؛ أي أنه حركة طي .. كما نجد لفظ (مكّ) يتجه إلى الامتداد خارجاً في صورة التكك على الغريم إذا ألحت عليه كمن يمك بالشيء يرمي به ، فانظر كيف كان الكم في وجهته العامة احتواء وكيف كان الملك نبذاً ورمياً وإلقاءً ، ونظراً لاجتماع التشابه والتضاد في اللفظين في آن واحد فإنك تجد من استعمالات أحدهما ما هو مشابه للآخر ، فالمك الذي هو المص يتجه إلى الاحتواء كما يتجه كَمّ الشيء ، أي تغطيته ، إلى الاحتواء أيضاً ، ولكن يبقى اتجاه التضاد هو الأصل ، وتبقى نقاط اللقاء من ثمار مجاورة المراحل المتقاربة في الكم والمك ، إذ ليس (الكم) مقتصراً على احتواء الزهر فهو في أصله مطلق احتواء ، كما أن المك لا ينحصر بالرمي بالسلح فهو مطلق رمي بشيء . ولا تتضح مقارنة الضد بضده إلا إذا أرجعنا الضدين الزوجين إلى أصليهما وكأننا نقارن في هذا الرجوع بين الفعل ورد الفعل ، ليبرز التضاد على حقيقته ولتسقط أوجه التشابه التي تخلط بين السالب والموجب ، حتى يكون السلب والإيجاب دليلنا

في تمييز ما تشابه مما تضاد ، فإذا تعذر التمييز بين قطبي السلك تعذر القيام بأي عمل ذي بال ، وسارت الأمور القهقرى ، واحتل التخلف مقاعد التطور ، وصار المدبر كالمقبل وأصبح (الكمّ) (مكّاً) و (الملكّ) (كمّاً) ، وقد تلخص من جدلية هذا الحرف العربي الإنساني الوجودي أن المكان امتداد من مركز الدائرة إلى خارجها وأن ضده وهو الكمون انطواء من المحيط باتجاه المركز . وهو يقابل الزم لأن كليهما من واد واحد ، فالكمون تراجع والزمّ تراجع . والزمّ أصل الزمن .. والزمن على هذا يمثل الانطلاق من محيط الدائرة إلى مركزها لأنه انطواء وتقلص كالكمون تماماً . والكمون ضد المكان ، والمكان توسع ، فلفظ (وسع) ضد (سوع) والوسع مكان والساعة زمان والمكان على هذا نقيض الزمان ، وهما معاً يؤلفان جدلية هذا الوجود . وهذه نتيجة ذات أثر بالغ ، فانظر إلى المكان تجده انتشاراً وامتداداً ، وانظر إلى الكمون تجده طياً وتناقصاً ، وهما متضادان مبنى ومعنى ، متضادان في بنائهما الحرفي ، ومتضادان في معنييهما ، و (م ك ن) ضد (ك م ن) لفظاً ومعنىً .

والمكان مماثل للاتساع ، أي مماثل للفظ (وسع) والزمان من جنس الساعات فهو مماثل للفظ (س و ع) ، و (و س ع) تعني الاتساع والامتداد ، و (س و ع) تعني تحديد الزمن وتقييده ، وهما ضدان مبنى ومعنى ، والزمان يكبر كلما ضاق المكان ، فما أطول زمان السجين .. والزمان يقصر كلما اتسع المكان .. وكل منهما يزيد في الآخر أو ينقص منه . فإذا اتسع المكان إلى أقصاه كاد الزمان يختفي في حيز المكان ، وإذا تمادى الزمان إلى أقصاه كاد المكان يختفي في ضمير الزمان . ولكن منطق الحرف العربي يرى أننا مصروفون عن السرعة التي لا تتناهى ، وإليك الدليل من اللفظ ذاته : إذا كان الزمن عدماً في حال وجود المكان وجوداً كاملاً فمعنى ذلك أنه لم يبقَ من وجود للزمان ، وقد استتر في ضمير المكان فصار عدماً أو كالعدم .

ولو نظرنا إلى لفظ (ع د م) وضده (د ع م) لوجدنا الوجود دعماً في مقابل العدم ، وحين يبدأ العدم سيره من العين إلى الدال فالميم فإنه في الوقت نفسه لا ينتهي من آخر حرف منه حتى يكون الحرف الأول من ضده قد بدأ ، بل إن الأمر أبعد من ذلك ، فإن زوال أي حرف من (د ع م) يعني قيام حرف من (م ع د)[1] ، وبقدر ما تسرع في أحدهما تعمل على

---

(١) المعد في أصله يعني جذب الشيء وشده ، والدعم يعني دفعه بما يدعمه ويثبته ، فدعم الشيء عنك بما يثبته ضد معده إليك تجذبه ... والدعّ إبعاد الشيء عنك ، والعدّ احتواؤك له بإعداده ، والتضاد بينهما واضح ، ولعلك حين تبالغ في عد الشيء واحتوائه كأنك تمضي به إلى التجمع الذي تشعر به (الميم) المتضامة في تجمع .

الإسراع في إيجاد الآخر . والعدم حين يتخذ مساره على دربه يبـدأ بصنع الوجود في كل خطوة يخطـوهـا كبرت أم صغرت ، فـما أن يتم مسيرتـه حتى يكـون الـوجـود قـد استكمـل وجـوده . والوجود كذلك حين يأخـذ مجراه في طريق سيره يصنع العـدم في كل خطوة يخطوهـا ، فـإذا استكمل مسيرته أصبح العدم قائماً .. وهكذا فالوجود وليد العدم ، والعـدم وليـد الوجود ، ولا فناء لجزء من أحدهما مهما صغر إلا ويوجد جزء مماثل له من الآخر ، وكلما تمادى العدم تمـادى الوجود ، وكلما تمادى الوجود تمادى العـدم ، وكلمـا أسرع هـذا أسرع ذاك مع ربـاط لا ينفـك أبـداً ، إن الوجوديـة[1] تتضح بصـورة جليـة في جـدليـة هـذا الحرف العربي .. لأن العبرة كل العبرة في معرفـة العـدم والوجود ووظيفتهما ، ولا يمكن الـوصـول إلى هـذه المعرفـة إلا بمنطـق لا يقبل الشك ، وأصدق منطق أو أصـدق لسـان هو لسـان الشيء ذاتـه حين يفصح عن نفسـه بنفسه ، وحين يكون إفصاحه بعيداً عن كل هوى ، بريئاً من كل نزعة ، وإفصـاح اللفـظ عن ذلك بجدليتـه لا فرق بينـه وبين أي كشف علمي في الفيزيـاء أو الكيميـاء أو الـذرة ، وإفصـاح اللفـظ إنطـاق للطبيعـة بلغـة الإنسـان . فحركـة الوجود كشفت عن سرهـا حين ارتسمت في حروف الفطرة الأصيلة وأعربت عن حركتها الجدلية إعراباً مماثلاً لحركة الوجود في الطبيعة ، وهذا التماثل بين الحركتين القائم على أن كل شيء في الطبيعـة يحتوي ضـده في ذاتـه وأن ألفـاظ هذه اللغة يحتوي كل لفظ منها على ضده ، سيكون سبيلاً لوضع نظام للمعرفة جديد ...

« ولا يغرب عن البال أن أحد الضدين من كل شيء يَخْفى ليظهر ضده ، ويخفى ضـده ليظهر هو في تعاقب دائب دائماً وأبداً ، كما ستجده موضحاً عنـد شرح طلسم الفـارابي حين تقف عليه فيما يأتي من هذا الكتاب .

وعلى هذا فالعدم هو وجود أحد الضدين تحت فلك الصيغـة . والوجود هو ظهور أحـد الضدين فوق هذا الفلك . ولهذا قلنا إن أحد هذين الزوجين يتمادى بقـدر الآخر ، وبـاعتبـار أن تمادي المستتر دفع للآخر إلى الظهور ؛ كانت حركته تحت الفلك حركة تقلص وانقبـاض ، وحركة الظـاهر فوقـه حركـة اتسـاع وامتـداد . والمتقلص موصول الرحم بـالزمـان والعـدم ، والمتمادي موصول الرحم بالمكان والوجود ، وليس هناك من وجود مطلق ولا من عدم مطلق . فأنت حين تعايش (م ز ن) تبدو (ز م ن) وكأنها غير موجودة ؛ أي أنك تعـايش سعـة المكان وبحبوحة العيش فيبدو الزمان قصيراً وكالمعدوم مع أنـه موجود . وحين تعـايش سعـة الزمـان

(١) ليس المقصود بالوجودية المذهب الفلسفي المعروف وإنما المقصود انعكاس حركة الوجود في مرآة الصيغة العربية .

وأنت في ضيق ؛ يبدو المكان وكأنه غير موجود مع أنـه موجود . وحين عرّفوا النسبيـة تعريفـا يقربها من فهم الرجل العادي عرفوها بما هو قريب من هذا !!

وإذا كان المكان يؤلف مع الزمان جدلية واحدة وكان فناء كل جزء من أحـدهمـا إحيـاء لمثله من الآخر ، وإذا كان المكان مدىً وامتداداً والزمان طيّاً لهذا الامتـداد فـإنها موجودان في صورة كل لفظ من ألفاظ هذه اللغة ، ولنأخـذ مثلاً على ذلـك لفـظ (ع ش ق) فحروف هـذا اللفظ في مداها تصور المكان ، ولما كان المكان يتضمن الكمون ، أي يتضمن ضده ، والكمون هنـا كما عرفت هو الزمـان ؛ فـإن لفـظ (ع ش ق) حين يبـدأ بـالتحرك المكاني من العين يكون في اللحظة ذاتها قد أوجد العين من (ق ش ع) أي أنه يكون قد أوجد الزمان ، ولكنه في الحقيقة لم يوجد الزمان بل حوّله إلى مكان ، والمكان تحول إلى شيء ظاهر ، والظاهر لا يكون إلا شيئاً موجوداً في المكان ،ونحن لا نرى إلا الظاهر ، أما الزمان وأما المكان فلا نراهمـا إلا مقيـدين فيما نراه من مظاهر وجودهما .

سمى المعري الزمان كوناً حين قال :

الـــــدهر أكـوان تمر سريعــــة ويكـــون آخرهـــــا نظيرالأول

وإذا كان الزمن (كوناً) فإن ضده قائم فيه ، وحين نطبق جدلية الحرف العربي ، تجـد أن ضد (ك و ن) هو عكسها الكامن فيها وهو (و ك ن) على اعتبار أن اللغة ثنائية في أصلهـا وأن التضاد إنما هو في حقيقتـه بين الحرفين[1] الأولين ، وهو هنـا بين الكاف والواو ، أمـا النون فإنها شيء أضيف إلى طرفي المعادلة فهو يحدث إضافة واحدة على الطرفين ، ولا يغير من وجهـة اللفظ . و (الكون) كما استعملـه المعري : زمـان ، وضـده هو (الوكن) ، والوكن : مكان ، بدليل قول المعري أيضاً :

وكيف تنـام الطير في (وكنـاتهـا) وقـد نصبت للفرقـدين الحبـائـل

وهما شيئان متضـادان يقوم أحـدهمـا بـإعـدام الآخر ، وينعـدم الآخر بوجوده ، ولكن ليس هناك وجود كامل ولا إعدام كامل لأن الكاف حين تنعـدم في (ك و ن) توجـد في الوقت نفسه في (و ك ن) ومثل ذلك الواو والنون . ولو نظرت إلى الحرفين الأولين وهما ـ كما يقال ـ

(١) إن الحرف الثالث ينشر ظلاله على الحرفين الأولين ويلونها بلون جديـد ومعنى طـارئ ، ولا يخرجها من وجهتها العامة .

بيت القصيد وجدت أنه حين تنتهي من لفظٍ تكون قد بدأت بضده ،وهكذا فكل انتهاء ابتداء ، وكل ابتداء انتهاء ، فلا نهاية ولا بداية ، إذ كل نهاية بداية ، وكل بداية نهاية ، والجدلية ماضيه على هذا تنسج برد الوجود من العدم ، وتنسج برد العدم من الوجود ، والعدم والوجود ليسا عدماً مطلقاً ولا وجوداً مطلقاً ؛ بل هما مقيدان بهذا الوجود القائم . وهذه الجدلية التي تمثل سنة هذا الوجود تجري على قدر لا يقبل التحويل والتبديل لأنه هو التحويل والتبديل . ويتمثل في كل كبير وصغير من وجودنا الماثل . فكل شيء فيه يجري بقدره إلى قدره . فالمكان والزمان هما من جنس واحد ولكنهما متضادان . ولو رجعت إلى كل الأضداد وجدتها لا تتضاد إلا إذا كانت متجانسة ، أي لا تبدأ بالتضاد إلا حين يكون هذا التجانس قائماً ماثلاً .

وهنا تقع مغالطات كثيرة لأن الواقع غير ذلك ، فالتضاد قائم بين الحار والبارد ولا تجانس بينهما ، والتضاد قائم بين المساواة وبين التفاضل ولا تجانس بينهما ، وهذا صحيح ، ولكنه نصف الحقيقة فقط ، وأسوأ شيء أن تقتصر على نصف الحقيقة وحدها إن يأتيك من يشكو فلاناً الذي قلع عينه ، فتأخذ بنصف الحقيقة حين لا تعرف أن هذا الشاكي قلع عيني المشكو .

إن التضاد بين الحار والبارد يبدأ من التجانس حين تكون حرارة الماء واحدة ، ويكبر التناقض كلما ازداد التسخين حتى يزول التجانس .

والمساواة تبدأ من التفاضل بتزايد الناقص حتى يبلغ حد المساواة مع الزائد ، أو أن يبدأ الزائد بالتناقص حتى يبلغ حد المساواة مع الناقص . وحركة الجدل حركة محدودة لا تقفز من قمة الحرارة إلى قمة البرودة ، ولا من قمة التفاضل إلى صعيد المساواة ، ومراحل التاريخ شاهدة على ذلك . والقفزات ليست في تجاوز المراحل المحدودة وإنما هي في الاستعارة ، فقد تستعار حضارة ما ، أو حالة من التطور متقدمة فيحسب المستعير أنه تخطى المرحلة ، وقفز قفزة تجاوز فيها مسيرة الجدل المحدودة ، ومن يقف عند هذه النظرة المغلوطة يكن كالطفل يحسب أن أباه قادر على أن يأتيه بكل شيء . بمعنى أنه مستطيع أن يتجاوز مراحل الجدل التي يحتاجها الموجود ليصبح موجوداً .. فهل اختصر الرجل المراحل وقال للشيء : كن ... فكان ...

مر أحدهم على عامل في حديقة عامة مترامية الأطراف ، وقد تغطت أرضها بأوراق الخريف والعامل يهم بكنسها . فقال له المار : متى سيتم جمع هذه الكمية الكبيرة من الأوراق في هذه الحديقة الواسعة ، فقال له العامل : سأقول لها : تجمعي فتتجمع .. ثم بدأ يكنس

ويقول : تجمعت ، وليست المسألة إلا مسألة وقت فقط .. هذا العامل وعى الجدلية في عمليته هذه وعياً صحيحاً ، وذلك المار به حار كيف يستطيع هذا العامل أن يتجاوز حركة الجدل بقوله : تجمعي فتتجمع .. وحين جاء الرد من العامل رداً استوعب جدلية الكنس استيعاباً كاملاً ، أُبرز هذا الفهم في صدر مجلة ذائعة الصيت واسعة الانتشار .

وكم يخطىء الذين يحسبون أنهم تخطوا المراحل حين يستعيرون الخطوات الجاهزة ؛ إن هؤلاء يختصرون مراحل صنع الطعام حين يأكلون في المطاعم وهم يعلمون أن المراحل لم تختصر وما نسوا أو تناسوا الطهاة من وراء تلك المطاعم .

ومن هنا يأتي خطر التطور المستعار وتظهر علامات سوء الهضم على المستعير لذا كان لا بد من الوقوف على دقائق المراحل المستعارة دقيقة دقيقة لئلا تستوعبنا جدلية الوجود قبل أن نستوعبها .

والقول إن أمة ما صنعت في كذا من الزمن ما لم تصنعه أمة أخرى في أضعافه قائم على استعارة أسلوب لأسلوب وليس على اختصار المراحل . فحضارة اليوم تصلها بالفأس الحجرية الأولى في يد الرجل الأول صلة الرحم والقربى ، ولو لم يهتد ذلك الإنسان الأول إلى فأسه هذه إلا بعد ألف سنة من اهتدائه إليها لتأخر وصول الحضارة إلينا عما هو عليه الآن ألف عام - وإذا كانت الجدلية تختصر فاختصارها يعود إلى كشف مسارها واختيار مسار جديد لها ، وتلك هي مهمة الفكر الذي يكشف عن التناقض ليساعد على وضع حركة الجدل في مسارها الصحيح وليس لاختصار الجدل بل للخروج من سلطان الجدلية إلى التسلط عليها وتسخيرها ، وما أبعد الفرق بين من يسخر الجدل ويحكمه وبين من يسخره الجدل ويتحكم به ، ولكن يبقى التعاقب بين المراحل على تسلسله ، ودليل ذلك : إن الانتقال من (ك و ن) إلى (و ك ن) أي من الزمان إلى المكان ، انتقال متسلسل يقوم على كمون واختفاء كل لحظة من الزمان مقابل بروز وظهور لحظة مماثلة لها أو جزء مماثل لها من المكان .

والمكان والزمان موجودان في كل جزء من أجزاء وجودنا ، وهما موجودان بحكم ذلك في كل لفظ من ألفاظ هذا الحرف العربي ، فهما في كل مادة بمثابة مضاد المادة من المادة ، أو هما الصيغة التي يأخذ فيها الوجود - على حد تعبير كانْت - لون وشكل وجوده ، هما جدلية قائمة في الوجود من وراء الوجود ، وما لم تعرف هذه الجدلية في إطار تناقض الزمان والمكان فإن الأمور بمعزل عن هذا التناقض لا يمكن فهمها بوضوح كاف ، وأسباب الخلط بين الزمان

والمكان ، تعود لأسباب الخلط بين المراحل ، فلو أخذنا لفظ (رف ع) من الارتفاع والعلو ونظرنا إلى ضده الكامن فيه وهو (ع ف ر) من العفر وهو الالتصاق بالتراب ، ونظرنا إلى اللحظة التي نرفع فيها الشيء عن التراب مقدار ذرة واحدة فإن هذا التراب المرفوع رفعا يكاد لا يكون رفعا غير أنه يطلق عليه اسم المرفوع لأنه ارتفع ، بينما ذلك الجزء الذي لم يرفع بقي معفرا بالتراب أي لاصقا به ، ولو نظرنا بالنظر بل وبما هو أقوى من النظر العادي مرات لما استطعنا أن نميز بين ما هو مرتفع وما هو لاصق ، ولو أردنا أن نعبر عن حالة الرفع وحالة اللصوق بألفاظ لعبرنا عن الحالتين بألفاظ واحدة ، فيحسب من لا ينظر إلى أن ضد كل شيء قائم فيه . إن هذه الضدية تبدو متماثلة إلى أن يكبر هذا التزايد ويظهر التناقض واضحا وعندها يحسب من ينظر إلى المرفوع واللاصق في حالتها هذه أنها شيء واحد ، فلا يصفها وصفا واحدا وذلك هو السبب الذي جعل كثيرا من معاني الضد ومجازاته تصدق على معاني ضده ومجازاته وينوب بعضها عن بعض ، يحدث هذا في الواقع المنظور ، ولو نظرت في لسان العرب ، أو تاج العروس أو أي كتاب من كتب اللغة لوجدت أن السبب في استعمال اللفظ للشيء وضده جاء من هذه الناحية ، حين تكون مراحل اللفظين متشابهة كما هو الحال في (رفع) و (عفر) حين لا يكون البعد بينهما مميزا[1] .

فاللفظ الواحد هنا كما رأيت لم يستعمل للشيء وضده ، إذ يظل الرفع رفعا والعفر عفرا . وتقارب صور الزمان من صور المكان في لغة القوم سببه قيام الزمان في ضمير المكان ، وكونه فيه ، وإذا كان المكان يتجلى في الموجودات من حيث أنه صيغة لظهورها فإن الزمان من وراء هذه الصيغة هو الذي يدفع الأشياء إلى الوجود بدفعه المكان إلى الظهور ، ولهذا كان كل لفظ صورة للمكان ، كما أن ضده الكامن فيه صورة للزمان . فلفظ (رفع) باعتبار ظاهره مكان ، وباعتبار ضده الكامن فيه وهو (عفر) زمان ، وعلى هذا فكل لفظٍ مكانٌ في ذاته وزمان لما هو كامن فيه[2] ، فهو على هذا مكان من وجه ، وزمان من وجه آخر ، ولكن الزمان هو الوجه الكامن دائما ، وحين يظهر يصبح مكانا .

---

(١) وهل هناك قرب يعد في تلاحمه ودخول بعضه في بعض كما هو في صيغتي (ع ف ر - ر ف ع) حيث ينتهي التعفر بالراء ويبدأ الارتفاع بالراء نفسها ، وما السبيل إلى تمييز كل منها من الآخر قبل أن يبلغ الرفع عتبة الإحساس به .

(٢) ينتهي عبد الرحمن بدوي في كتابه دراسات في الفلسفة الوجودية - ص ٦٣ - إلى حقيقتين رئيسيتين :
الأولى : إن كل موجود لا بد متزمن بالزمان ، وتلك هي ما نسميه تاريخية الوجود .
والثانية : إن كل آنٍ من آنات الزمان مكيف بطابع إرادي عاطفي خاص ، فالزمانية إذن كيفية ، وهاتان الحقيقتان معا هما ما نعبر عنه بقولنا : إن الوجود ذو كيفية تاريخية .

وعلى هذا فكأن الزمان يعمل على إيجاد التعاقب في المكان ، وكأن المكان يعمل على إيجاد التعاقب في الزمان أيضا . وهذا التعاقب في حد ذاته هو (الكيف) وهذا ما يجعل الزمان كمّاً في ذاته وكيفا للمكان . والمكان كمّاً في ذاته وكيفا للزمان ؛ فكل منهما (كم) و (كيف) بآن واحد ، الزمان (كم) في ذاته و (كيف) لغيره ، والمكان (كمّ) في ذاته و (كيف) لغيره .

والتمييز أولا وآخرا يأتي من الكيف ، أما الكم المتماثل فلا يتميز منه شيء من شيء .. والتكيف هو السبيل إلى إدراك الشيء ، لذا كان الزمان لا يدرك معزولا عن المكان ، والمكان لا يدرك معزولا عن الزمان ، ولو رجعنا إلى (الرفع) وأردنا أن نكون عنه مفهوما واضحا وكانت كل الأشياء مرفوعة ، فإنه يستحيل علينا أن ندرك معنى الرفع . كما إننا لو رجعنا إلى العفر ولم يكن هناك في الوجود إلا العفر لاستحال علينا إدراكه ، ولا يدرك أحدهما بوضوح إلا بوجود ضده الآخر الذي يقوم فيه .

لنرجع إلى لفظ (ع ش ق) فالعشق اتصال ، كما أن لفظ القشع المأخوذ من (ق ش ع) انفصال ، فلو كان لا وجود إلا للعشق وحده فإننا نكون أمام حالة يستحيل إدراكها وتمييزها ، لأنها حالة غير متكيفة ، وتكيفها غير موجود فيها ، بل هو آتٍ لها من غيرها ، من ضدها الكامن فيها ، من القشع ، فلا تعرف الأمور إلا بعد زوالها ، وهذا المعنى الدقيق جاء في شعر الحماسي :

تبين أعقاب الأمور إذا مضت ... وتقبل أشباها عليك صدورها[1]

وفي شعره الآخر :

لو أن صدور الأمر يبدون للفتى ... كأعقابه لم تلفه يتندم

فالأمور تقبل عليك متشابهة ، كالمراحل التاريخية تماما ، ولكنها تتوضح بعد أن تمر . وحين تنظر إلى أن كل شيء يتضمن ضده ، فكل شيء على هذا (كم) و (كيف) معا ، وتلك هي الجدلية التي تلاحقنا في كل شيء ، وتلفنا في ضباب غمرتها أو بنور وضوحها . فلا يتضح ويتميز العشق إلا بالقشع ، ولا القشع إلا بالعشق ، فلا تعرف حال الوصل إلا بالهجر والعكس بالعكس .

---

(١) ديوان الحماسة لأبي تمام حبيب بن أوس الطائي .

يقل استحسان النـاس اليوم لما بين أيـديهم من نعماء لوجودهـا ، وليتهم يعرفونهـا قبل زوالها ، (ليت) هذه كأختها في :

ألا ليت الشبـاب يعـود يـومـا فـأخبره بمـا فعـل المشيب

ولكن :

هـل يعي أيلـول أنغـام الربيـع وعلى أذنيـه أوراق الخريف

إن التكيف يأتي من الأضداد ، ولولا الأضداد لما كان هناك تكيف ...

والـذي ينـام في مكان حرارتـه مسـاويـة لحرارة الجسم (٣٧ درجـة مئويـة) لايتكيف باللحاف ، وليس بحاجة إلى غطاء ، ويتكيف من تتضادّ حرارة جسمـه مع حرارة الجو المحيـط به . والمجتمع الذي لا يضاده مجتمع آخر يعيش عيشة (الكم) ولا يتكيف .. وكلما اشتـد التضـاد اشتدت الحاجة إلى التكيف . والقائل : « إن الجحيم هم الآخرون » يريـد الخروج من التكيف المفروض لولا أن الآخرين جحيم ونعيم معا :

أنت النعيم لقلبي والجحيم لـه فمـا أمرّك في قلبي وأحـلاك

وتلـك هي واقعيـة الجـدل . وكل شيء يمرّ ويحلو كالوجود من حـولـه . ووصف الشـاعر أحلى الهوى فقال :

وأحلى الهوى ما شـك في الوصل ربـه وفي الهجر فهو الـدهر يرجـو ويتقي

وذلك لأنه مع الضدين دائما ؛ الشك في الوصل وفي الهجر دائما وأبدا .

ولو أردنا أن نتبين مكان (الكيف) في الاشتـداد ، لكان علينـا أن نقـارن بين (ش د) و (د ش) فالشد اتجاه إلى التكاثف والدش اتجاه إلى التفرق ، وقد جاء[1] :

الشـد : العقـد القـويّ ، شـددت الشيء : قـويت عقـده .. ﴿ وشـددنـا أسرهم ﴾ [الإنسـان : ٧٦/ ٢٨] ، ﴿فشـدوا الوثـاق ﴾ [محمـد : ٤٧ /٤] . الشـد : العـدو ، ويجوز أن يكون شد حزامه للعدو كما يقال ألقى ثيابه إذا طرحها للعـدْو وأن يكون من قولهم (اشتـدت الريح) ؛ وكله مجاز ، وأقربها إلى معنى الصيغة هو : العقـد القوي . والشـد : ارتفـاع النـار . والشد : التقوية . والشد : الإيثاق . واشتد : عدا . والمشادة : التشدد . والمشادة : المغالبـة .

(١) القاموس المحيط ، مادة (ش د) .

والمتشدد : البخيل . وبلغ أشده : أي قوته . والشديد : الشجاع . والشديد : البخيل . والشديد : الأسد .

وجاء[1] : الدش : السير . الدش : كثرة الكلام . والدش : اتخاذ الدشيشة وهو حسو يتخذ من بر مرضوض .

ومن مقارنة الشد بالدش يتضح أن الشد اتجاه للتكاثف والتجمع ، وأن الدش اتجاه للتمدد والتفرق ، فالسير افتراق عن مكان إلى آخر ، والبر المرضوض إذا رضّ ودش بالحجر تفرّق وانتشر ، وصورة البر حين يتفرق من ضربه بالحجر كصورة المبتعدين عن أمكنتهم ، وكأن الشد من التعقد والاجتماع ، وكأن الدش من التفرق والانتشار . وقد جاء الشد للعدو لأنهم جعلوا استجماع ما يعين على العدْو عدْواً ؛ كالذي يشد حزامه أو يطرح ثيابه ويتهيأ للعدو . هذا وجميع ما جاء من منقولات (ش د) و (د ش) يرجع إلى هذين المعنيين بمجاز يقرب أو يبعد ، لأن طبيعة سير الحركة في (ش د) تُؤذن بالتعقد الناشئ عن خروجها من شين التفشي إلى الدال المشتدة ، وتلك هي صورة شد العقدة ، حيث يسير الشد من التراخي إلى الانعقاد بالشد . والأمر على عكس ذلك في (د ش) فالحركة تخرج من اشتداد الدال - وهي حرف شديد مجهور مقلقل - إلى التفشي في تفرق بالشين المتفشية المهموسة المنسابة .

وكل من (الشد) و (الدش) كمٌّ في ذاته ، وكيْفٌ لضدّه القائم فيه . وجميع ألفاظ العربية (كمٌّ) في ذاتها ، و (كيف) لأضدادها القائمة فيها . وهذا يشير إلى أن كل حركة هي (كم) من وجْه ، و (كيف) من وجه آخر . ولولا أن يكون كيْف كلّ حركة قائماً في كّمها ؛ لما تقدمت الحضارة خطوة واحدة . وحين تكون أي حركة (كمّاً) لا كيْف فيه فإنها حركة غير متميزة . وقيام ضد كل شيء في ذاته ، يعلن أن كل شيء في هذا الوجود قد صدر عن موجده وكَيْفُهُ قائم في ذاته . وبحكم الحركة الدائبة المتعاقبة ، بين باطن كل شيء وظاهره ، فإن كل (كم) صائر إلى الكيف ، وكلٌّ (كيف) صائر إلى الكم ، وفي أقل جزء من الوقت بحكم تلك السرعة العجيبة القائمة في صميم الشيء - أي شيء . ووظيفة الفكر تتمثل في وعي الكم والكيف القائمين في كل حركة ، ليمكن تسخيرها تسخيراً إنسانيا وإلا كان الشيء في خسْر .

إن كل حركة في ذاتها (كم) وهي كيف لسابقتها وعلى هذا فكلٌّ من (شد) و (دش)

---

(١) القاموس المحيط ، مادة (دش) .

كم في ذاتها وكيف لضدّها القائم فيها لأن كلاً منها مميزة للأخرى ومتميزة بها وذلك هو الكيف .

وحركة (ش د) قائمة على حركة (د ش) فإذا انطوت كل من (د ش) و (ش د) على ذاتيها ولم تحرك كل منها الأخرى فقد زال الكم والكيف معاً بل وزال الوجود من أساسه .

وصورة الزمان والمكان قائمة في اللفظ الذي يحوي ضده في داخله ، وتعريف كل من الضدين قائم على الآخر ، والكيف آتٍ من هذا التعريف .

انظر في (رسب) و (سرب) تجد الرسوب استقراراً على حال بعينها والتسرب تحولا من حال إلى حال ، وليس أفضل لتعريف الرسوب المستقر على حال بعينها من القول : إنه ضد التسرب المتحول من حال إلى حال . ولو نظرت في (سرى) و (رسا) لوجدت ما يسري من مكان إلى آخر ضد ما يرسو ويستقر ، وأفضل تعريف للرسو والسري أن تقول : إن أحدهما ضد الآخر ؛ لأن كيف كل حركة في ضدها ، والتكيف قائم على ملاحظة ما بين الأشياء من تضاد .

لتعريف الشيء طريقان :

أن تعرفه بضده كأن تقول : إن العقل ضد اللقع ، أو أن تعرفه بمستعملاته التي هي جماع أوصافه ؛ أما تعريفه بضده فيحول دونه أن ضده بحاجة إلى تعريف ، فكأنك عرفته بما يحتاج إلى تعريف ووقعت بالدور الباطل الذي نفض القدامى والمحدثون أيديهم منه ..

ولو رحت تعرفه بمستعملاته لطلبت المحال ـ لأن مستعملاته غير متناهية ولا يمكن أن يُحيط بها أحد ـ ووقعت في التسلسل الذي لا يأتي بشيء .

والتعريف في هذه اللغة يأتي عن طريق تفاعل الكائن الحي مع الوجود من حوله ممارسة وعملا ، حركة وصوتا[1] رأيناها بين أيدينا ألفاظ ذات دلالة ، وتنتقل هذه الألفاظ بدلالاتها من الكبار إلى الصغار عن طريق الصوت والحركة . يشير الشخص إلى شيء ويحدث صوتا ، ليدل على أن هذا الصوت هو رمز لما يشير إليه ، وتنفصل بعد ذلك الإشارة عن

---

(١) يقال حركة وصوت للإيضاح وإلا فالحركة والصوت شيء واحد متحرك ..

الصوت كما ينفصل الصوت عن الشيء المشار إليه ، وتبقى الرموز وحدها في صورة ألفاظ هي **اللغة** وطريقة تعليم اللغة تقوم على هذا ؛ تنطق بالرمز وتشير إلى الشيء المرموز في واقعه الحي ، وتعريف (العقل) على هذه الطريقة يتم من خلال ارتباط الصوت (الحركة) بالشيء المشار إليه .. وقد دلت ارتباطات الأصوات بالأشياء في هذه اللغة أن (العقل) تثبيت واستقرار ، وأن (اللقع) لمح وإسراع ؛ ويكفي أن نقتصر من مستعملات اللفظين على أن ما تعقله من كلامك هو ما تتثبت منه ويستقر عندك ، وما تتلقع به من كلامك هو الذي لا شيء عندك من ورائه[1] .

وإذا كان اللفظ في تجريده يؤول إلى وجهة ، أي مجرد سهم يشير إلى الاتجاه ، وهو سهم قائم في الحس ؛ فإن الإحساس بهذه الإشارة يتضمن الإحساس بضدها ، فالإشارة بالسهم إلى الاتجاه تنهى في الوقت نفسه عن السير ضده ، ومعنى (   ) قائم حتما في (   ) وكل إشارة تتضمن ضدها ، وهذه الإشارة قائمة في حس القوم وعليها قامت لغتهم ، وتعريف هذه الإشارة بضدها القائم فيها حِساً هو كل ما يمكن عمله من أجل تعريفها ، وإذا نظرنا إلى هذا الاتجاه القائم في الحس والذي هو أصل هذا الوجود اللغوي الذي بين أيدينا نجده أشد الأشياء وضوحا وأشدها غموضاً ؛ فهذا الاتجاه فردي قائم في كل فرد ، وجماعي يشمل الوجود كله ، وهذا الاتجاه قائم على مقارنة ما وضح بما غمض ، أي على مقارنة الضد بضده ، وهي مقارنة سهلة كل السهولة . وعسيرة كل العسر ، فهي سهلة لأن ضد كل شيء قائم فيه ، فالشيء يقارن بنفسه . وهي عسيرة كل العسر ؛ فالإنسان اليوم يعلم عن النجوم أكثر مما يعلمه عن نفسه التي بين جنبيه .. والبحث عن العقل في المعقول أولى من البحث عن المعقول في العقل ، ومعقول الإنسان ليس شيئا جاهزا قائما ، فهو ثمرة لما يثبته ويعيه ، فالوجود قبل أن نقوم بأي عمل هو (لقع) ونحن الذين ننقله من هذا (اللقع) إلى التعقيل .. وعقلنا هو هذا الشيء الذين نقلناه فهو يزيد بزيادته ، وينقص بنقصه .. والوجود كله (لقع) مالم أعقله أنا بفردي ، ولو عقله ووعاه الناس كلهم ، فإنه يظل (لقعا) لا أعقل منه شيئا .

ولهذا كانت عملية (العقل) فردية وذاتية وكان لكل فرد عقله الخاص به يضيق ويتسع على قدر ما ينقل من اللقع إلى العقل .. وإذا كان كل شيء عند خطوتنا الأولى (لقعا) فأول خطوات التعقيل قائمة في ذلك الاتجاه القائم فينا حسّاً ..

---

(١) لسان العرب مادتا (عقل) و (لقع) .

فبداية الإحساس قائمة فينا ، وما نحسه من الوجود واقع خارج هذه البداية ، نقول خارجها ولو كان فينا .. فهناك حس وهناك محسوس ، والمحسوس بالنسبة إلى الحس خارجي .. لذلك كان العقل داخليا ، وكانت الرغبات خارجية ؛ وحين نقول داخلية وخارجية لا نخرج عن القول إن (ع ق ل) و (ل ق ع) يجريان في جدلية واحدة ، وإن كلا جانبيها يؤثر في الآخر لأنه كيفٌ له ، فالعقل يجد كيفه في هذا الوجود من حوله ، والوجود يجد كيفه في العقل أيضا ، ولولا تبادل الكيف بينهما لكان مجرد الانتقال من (كم) إلى (كم) لا يعني شيئا ..

وبرجسون[1] حين يرى أن : « الصورة ليست إلا تعبيرا رمزيا ، وليست إلا إيحاء لما لا يمكن التعبير عنه . ومن هنا يمكن القول إن الصور ليست عرضية ، وإنما هي مرتبطة ارتباطا عضويا بالرؤية . نعم إن الصور عندما نصبها في القالب العضوي قد تبدو وكأن في إمكانها أن تنفرد بذاتها . ولكن هذا ليس بصحيح ، وإنما الصحيح هو أن القالب اللغوي ليس له معنى إلا من خلال تلك العملية الفلسفية الأصلية ؛ أعني الرؤية » .

وجواب الحرف العربي على رأي برجسون هذا أن القالب اللغوي له دلالة عامة تصدق على دلالة فردية ، فمن جهة دلالتها العامة تعتبر منفردة بذاتها ، ومن جهة دلالتها الفردية تعتبر خاضعة لرؤية الفرد ذاته ، فهي دلالة فردية وعامة في وقت واحد معا . وكل ألفاظ العربية على هذا . وبرجسون حين لم يأبه للدلالة العامة فهو مخلص لمذهبه ، فالدلالة العامة (كم) في ذاتها ، و (كيف) في هذه الدلالة الخاصة بكل فرد .. وهو فيلسوف (الكيف) وإن كانت رؤية الديمومة ركيزته الأولى[2] .

وبرجسون[3] يخلص من ذلك إلى أن اللغة بوضعها الراهن لا تصلح للتعبير عن المعطيات المباشرة للرؤية . ولذا فهو يريد أن يخضع اللغة الراهنة لتعديلات عميقة شاملة ، يكفل لها أن تؤدي الوظيفة التي من أجلها وجدت ؛ ذلك أن اللغة ينبغي أن تكون في حالة تهرب باستمرار حتى لا تقنع كشوف الرؤية ، أي أن تكون من السيولة والمرونة والحركة ما يجعلها قادرة على أن تتابع الرؤية في سيولتها وحركتها المستمرة فيكون من شأن اختيار الألفاظ

---

(١) المذهب في فلسفة برجسون للدكتور مراد وهبة ، ص ٦٣ وما بعدها .

(٢) المرجع السابق ص ٧٨ .

(٣) المرجع السابق ص ٦٦ .

توليد الشعور بعالم حي يتحقق عن الصورة الحيوية ، وأن تصدر عن هذه الألفاظ صور ليست كاملة الرسم .

هناك في الحرف العربي معنى أصل يقوم على استعمالات لا نهاية لها ، وكل استعمال من هذه الاستعمالات صورة غير كاملة الرسم لهذا المعنى الأصل ، ولو كانت كذلك لكانت هي الصورة الأولى والأخيرة ، ولما أمكن قيام هذا البحر من الاستعمالات اللامتناهية عليه ، تلك هي حال اللغة العربية ، ولعل انقطاع الفرنسية عن أصولها الأولى جعل برجسون يرى فيها ما رآه . والعربية في كل استعمالاتها الأصلية تصل الأصل بفروعه ، والفروع اللامتناهية بأصلها ، وكأنها جسم واحد حي إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء باستجابات مناسبة .

واللغة في كل استعمال من استعمالاتها قاصرة عن استيعاب المعنى الأصل ومستوعبة له في الوقت نفسه ، فهي قاصرة لأن المعنى الأصل يستوعب استعمالات لا نهاية لها ، وهي مستوعبة له لأنها تتصل به وتتضمنه على صور ما ... ويمكن القول : إن كل استعمال في تهرب دائم من إعطاء الصورة الكاملة ، لأنه دائما وأبدا يعطي صوراً غير كاملة الرسم . وبرجسون على حق حين يريد من اللغة ذلك . وطابع اللغة تكاملي في الفروع ، تام في الأصل ، ويمكن أن يقال عن اللغة بأنها تجري لتحقيق (تتام التكامل) و (تكامل التتام) ، مفصحة بسيرها هذا عن حركتها الجدلية .

ودلالتها القائمة بذاتها يمكن تلخيصها بالمؤشر (ــــ) الذي يتضمن المؤشر المضاد (ــــ) تلك هي دلالتها ، وهي دلالة تتسع لكل دلالة وتضيق عن أية دلالة ، فواعجباً من الضيق الواسع الذي يضيق عن أي شيء ويسع كل شيء فمستعملات أي لفظ تضيق عن استيعاب طبيعة سير الحركة فيه ، وطبيعة سير الحركة هذه تسع ما لا نهاية له من صور الاستعمال ، والسعة في الصيغة من صفة العموم القائمة فيها ، وأما ضيقها فإن كل دلالة رمز تحمل مشاعر من يرمز بها ولا تسع إلا مشاعره نفسها ، أما مشاعر الآخرين على سعتها فضيقة بهذا الرمز لأنه يسع ما لا حد له من المشاعر ؛ ولذا يحاول برجسون اعتماداً على هذه النقطة أن يجعل من الميتافزيقا علماً .

والحق أن اللغة حين تحمل هذه المشاعر الفردية التي لا نستطيع أن نكررها كما تكرر آلة التسجيل ، لا تمكننا من الخروج من هذه الفرديات الخاصة إلى الفردية الجامعة . وإذا كان

الأمر كذلك فالفردية ثابتة من جهة ومتحولة متبدلة من جهة أخرى ، فهي ثابتة بما لها من شعور خاص ، وهي متحولة بما تشترك به مع مشاعر الآخرين . فهي ضرورة وحرية بآن واحد ..

إن اللغة في حد ذاتها ضرورة لا حرية فيها ، ونحن الذين نخرجها من نطاق الضرورة إلى مجال الحرية . وإذا تحررت في أيامها الأولى على يد أعلامها الذين عاشوا لها فعاشت لهم فإن هذا الإرث الكبير الذي انتهى إلينا ليس لنا منه قلامة ظفر إلا بمقدار ما نحرر منه نحن ..

إن اللغة كأي موجود آخر يبقى في حالة الضرورة بالنسبة لكل من لم يحرره بعمله حتى يحرره . والذي يقول : إن اللغة قد تحررت ، فقوله صحيح ولكنه كمن يقول : كان أبي . وإذا قال : إن المحرر بين أيديكم فيما ترونه من آثار ، فقوله صحيح :

كالعيس في البيداء يقتلها الظما   والماء فوق ظهورها محمول

وإذا كانت اللغة[1] - كما يرى أصحاب المذهب الوضعي المنطقي - تتجه إلى أن القضايا الميتافيزيقية باطلة ومستحيلة بحكم قواعد التحليل المنطقي للغة التي تؤكد أن هذه القضايا لا تصور شيئاً واقعاً ، بمعنى أنه ليس في إمكان الإنسان أن يعرف كيف يمكن أن يحققها إذا أراد ، وعلى ذلك فاستحالة الميتافيزيقا هي استحالة منطقية .

ولو رجعنا إلى لفظ (العدم) ذاته في اللغة العربية لما وجدناه يعني عدم وجود الشيء بالكلية فالمعدوم موجود في صورة تجعله وكأنه لا وجود له ، وهم يقولون عن كل شيء غير صالح : معدوم ، وهم يقولون عن الذي لا يعلمونه أنه غير موجود ، ولا يريدون من ذلك أنه معدوم ، بل غير معلوم ؛ قال الشماخ :

أنا الجحاشي شماخ وليس أبي   بنخسة لدعي غير موجود[2]

وفسروا (غير موجود) بغير معلوم . وغير الموجود هو المعدوم ، والمعدوم هو غير المعلوم ، فالمعدوم إذن موجود على صورة ما .

وفي هذا ما يدل على أن اللغة لا تتناول إلا ما هو موجود ، ولما كان بناء ألفاظها كبناء

---

(١) المرجع السابق ص ٦٦ .

(٢) أساس البلاغة للزمخشري ، مادة (وجد) .

الوجود ذاته فإن اتخاذ الوجود طريقاً إلى ما وراءه من الميتافيزيقا لا سبيل إليه إلا إذا ظهر لنا من طبيعة سير الحركة في ظلال الوجود المتمثلة باللغات ما يدل على ما وراء هذا الوجود من شيء يكون هذا الوجود ظلاً له .

ولو نظرنا في كل ألفاظ هذه اللغة وجردناها من وجهتها التي تتلخص في إشارة (←) وضدها القائم فيها (→) لوجدنا أن صرف النظر عن هذه الإشارة ينقلنا إلى وجود آخر ، ولو نظرنا في لفظ (م و ر) وضده القائم فيه (ر و م)[1] لوجدنا المور يعني التردد ، والروم يعني الاتجاه للقصد . فهم يقولون : « هم روم له غير نوم عنه » أي يقصدونه لا يغفلون عنه ومار الشيء : إذا تردد في عرض ، والتردد في الشيء ضد الاتجاه له . والروم ضد المور ، واللفظان متضادان مبنىومعنى ، وحين يعزل المور والروم عن وجهتيهما يصبح الرؤم موراً ، والمور روما . والألفاظ كلها حين تجرد من وجهتها فهذا شأنها ، فهل يروم الإنسان وهو لا يروم ؟ . وهل تمور الأشياء في غير اتجاه ولوكان متعدداً ؟ إن الجهة حين تزول تضعنا أمام كل جهة كذلك الذي يرى كلا من وجه وقفا مكان اسمه (هرشى) طريقاً لهن حين يقول :

خذا وجه هرشى أو قفاها فإنما كلا جانبي هرشى لهنّ طريق

ولو نظرنا إلى واقع الحياة لوجدناه يجري من التردد إلى الاندفاع ، ومن الاندفاع إلى التردد ، فهو في حركة مستمرة متعاقبة بين المور والروم ، فما إن ينتهي المور حتى يبدأ الروم ، وبالعكس ؛ فآخر لفظ (ر و م) أول (م و ر) فاللفظ في حركة دائبة ، يبدأ قبل أن ينتهي ، وينتهي بعد أن يبدأ .

وحين يقول برجسون[2] : « فالمؤلف الذي يكتب رواية والشاعر الذي ينظم قصيدة ، والموسيقي الذي يؤلف لحناً ، كل أولئك يتمثل في عقولهم تصور بسيط معنوي هو بالنسبة للمؤلف فكرة ، وبالنسبة للشاعر والموسيقي عاطفة ، والفكرة أو العاطفة تتجسد بعد ذلك في صور ، وهذه الصور تعود بدورها فتؤثر في الفكرة أو العاطفة ؛ إلا أن هذا التصور البسيط - ونعني به الرسم الحركي - يختفي عندما تقف الحركة في العملية الفكرية عند نقطة من نقاط المعرفة ، لذلك لم يكن في مستطاع المذاهب السكونية المغلقة أن تدرك هذا الرسم الحركي .

---

(١) أساس البلاغة للزمخشري ، مادتا (ر و م) و (م و ر) .

(٢) المرجع السابق ص ٦٨ .

وقد رأيت كيف أن الحركة دائبة بين (مور) و (روم) تبدأ إحداهما قبل أن تنتهي الأخرى وهكذا دواليك وذلك حين تكون اللغة - كهذه اللغة - ظلالاً للوجود تتحرك بحركته الدائبة الدائمة دونما توقف ، فترسم له صورة صادقة كالأصل .

ويسأل سائل كيف تكون هذه الحركة ونحن حيال ألفاظ جامدة ؟ وكأنه ينسى أن هذه اللغة نسخة أصلية عن الوجود الحي ، والحركة في الرمز مثال عن المرموز .

ولو نظرت في لفظ (ح س ا) وضده الكامن فيه (س ح ا)[1] لوجدت ما تحسوه من طعام أو شراب يعني ما تغترفه وتأخذه إليك ، وما تسحوه من طين عن وجه الأرض تزيله عنها ، واللفظان متضادان مبنى ومعنى .

ولفظ الحس من (ح سّ) يدل على مباشرة الحواس للشيء الذي تحسه الحواس ، أي تصيبه وتقع عليه كقولهم : كبدته وفأدته إذا أصبت كبده وفؤاده . وكقولهم : حسسْتُ أي علمت وفهمت . وكل ذلك يتجه إلى احتواء الشيء المحسوس بالحاسة . ويظهر ذلك بجلاء حين يتمادى اللفظ بالمد من (ح س) إلى (ح س ا) في صورة مَنْ يحسو حسواتٍ من ماء ؛ أي يأخذها بيده على عكس السّحْو ؛ الذي هو القشر والإزالة . وكأنّ الحواس تحتوي ما يَردُ إليها ، ثم ترد على ما احتوته بالسّحْو الذي يتمثل بالأفعال التي تصدر عنّا كإجابة على المؤثراتِ . وكل فعل هو فعل في ذاته وردٌّ فعل لما يعقبه . وحين تتحرك (ح سّ) على فلكها فإنها تستدعي (س حّ) كردِّ فعلٍ عليها لتكون (س حّ) هذه فعلاً لـ (ح سّ) التي تعقبها وهكذا دائماً وأبداً .

والعقل الذي هو الإمساك والاستمْساك ؛ كعقل البعير بالعقال وعقل الدواءِ البطنَ . وكقولهم : عقلتِ المرأةُ شعرها ؛ أي كفّتْه . وقولهم : عقل لسانه ؛ أي كفّه . ومنه قيل للحِصْن : معقل . واْعتقل رمحَهُ بيْن ركابِه وساقِهِ . والعقيلة من النساء والدرّ : التي تُعقل وتُحرس وتُمنع . والعقل اْصطكاك قوائم الخيْل . وهذه الاستعمالات تشير إلى التثبت والتمكث والامتناع عن الاسترسال على غير روية وتبصر على عكس (اللقْع) منْ (ل ق ع) الذي يتجه إلى الإسراع ورمْي الشيء كاللُّقَعَة كهُمزَة الذي يرمي بالكلام ولا شيءَ عنده وراءَ الكلام .

---

(١) لسان العرب ، مادتا (س ح ا) و (ح س ا) .

والإسراع والرَّميَ بالكلام الذي لا شيءَ عند راميه إلا أنه رمى به ، هو عكس التعقل والتثبت والنظر في العواقب مبنى ومعنى .

وما جاء من المجازات التي تخرج على ذلك فردها إلى سعة المجاز ، وإلى التشابه بين حروف كلٍّ من الصيغتين ، واقتران كلٍّ منهما بالأخرى اقتراناً لا فراق بعده .

وإذا نظرت إلى الكُفْر من (كَ فَ رَ) الذي يتجه إلى السَّتْر . وقد وُصِفَ الليل بالكافر لستْره الأشخاصَ ، والزرّاع لستره البذر بالأرض ، وذلك على عكس الفكر منْ (ف ك ر) الذي يتجه إلى التكشف والتفتح لقولهم : التفكر جولان القوة المطرقة للعلم بحسب العقل ، لبحث الأمور والكشف عن حقيقتها . واللفظان زوجان ضدّان مبنى ومعنى . وإذا انتقلنا منْ التضاد بين الحرفين الأُوليْن في (ك ف ر) و (ف ك ر) على اعتبار أن الحرف الثالث كالكميَّة الواحدة التي تضاف إلى كل من طرفي المعادلة . فتجد أن التعاكس بين الحروف الثلاثة في (ف ك ر) و (ر ك ف) ، يشير إلى أن الشيء الذي (ر ك ف) قد جمد وثبت كقولهم : ارتكف الثلج ؛ إذا وقع على الأرض وثبت . وحال الركف في ثبوتها وجمودها على حال بعينها ، عكسُ حال التفكر التي تتجه إلى الانطلاق في آفاق الوجود باحثةً عن الحقيقة .

وإذا نظرت إلى الفكّ من (فَكَّ) يتجه إلى الانفتاح ، على عكس الكفّ من (كف) فإنه يتجه إلى الارتداد . واللفظان زوجان ضدان مبنى ومعنى .

وإذا نظرت إلى الكارف من (ك ر ف) في صورة الحمار الكارف وهو الذي يشم بول الأُتان ـ وكل فحل يشم طروقته يكرف ـ وجدتَهُ عكْسَ الفارك ـ من (ف ر ك) ـ الذي فترت شهوته الجنسية ، وتجافى عن النساء . وقد قيل أن امرأ القيس كان مُفرّكاً ؛ أي كان سريع الفتور والجفوة . والكارف الذي يشم بول طروقته عكس الفارك الذي فترت شهوته .

ولو نظرت إلى مجيء الفاء المتضامّة آخر (ك فّ) ، وأنك لا تستطيع النطق بها إلا إذا ضَممْتَ من شفتيك ، تبين لك أنَّ الناطق بها متجهٌ بحكم فطرته إلى أن يصور حالَ الارتداد في (ك ف) ، بصيغة تساوقها وتوافقها في الحركة . فكما يرتد الشيء في الواقع متراجعاً ، ترتد الشفتان في تضام حين تصوره وترمز إليه ، ليكون سيْر الحركة في الصوت الرامز موافقاً ومساوقاً لسيْر الحركة في مرموزه القائم الشاخص الذي يرمز له ويدل عليه .

والأمر في (ف ك) على عكس ذلك . فالحركة تخرج من تضامّ الفاء لتمضي منسابةً

باحتكاك بالكاف المحتكة ، فتصور بذلك الخروج من التضام إلى الاحتكاك سيْر الحركة في مرموزها الذي ترمز له وتدل عليه في الواقع الشاخص الماثل القائم .

ولو نظرت في الحسّ من (ح سّ) ، والحَسْوِ منْ (ح س ا) ، لوجدتَ الحركة تخرج مِنْ سعة الحاء الحلْقية المظهرة ، لتحتك بالسين المهموسة المحتكة . فتصور بذلك حال الشعور والإحساس بالشيء ، وكيف ينطلق متوسعاً ليحتك بالشيء الذي يحسه ويباشره بإحدى الحواس ليحسوه ؛ أي ليغترفه ويتناوله كما يحسو الشاربُ الماءَ بيده .

وكأن الحسو منافذ للخارج على الداخل ، وكأنَّ السَّحو على عكسه ، فهو منافذ للداخل على الخارج . فالذي يَحْسو يأخُذُ الشيءَ إليه كالحواس التي تأخذ الوجود الخارجيَّ إلى الداخل . والذي يَسْحو يقشر ؛ أي يزيل الشيءَ ليدفع به إلى الخارج ، كالحواس التي ترد إلى الخارج بسحوها مااستوردته منه ، ولكن على صورة أخرى . لأن كلاً من الحسو والسحو كمٌّ في ذاته وكيْفٌ لزوجه المضاد له والقائم فيه . وإننا حين نعي الحركة التي يتعاقب فيها الكمُّ والكيف في كل صيغة لفظية أصيلة ، وفي كل شيء صغر أو كبر ؛ فإننا نستطيع أن نسخّر الشيء لما نريد لأننا بوعينا لهذا التكيّف يُصْبحُ الكَمُّ شيئاً آخر متميزاً بالكيْف الذي ميّزه وأوضحه وجلاه .

وحركة السحو منْ (س ح ا) تخرج من احتكاكها بالسين المحتكة ، ذلك الاحتكاك الذي يُصور حركة الشيء يصدر عن الذات ، ليتمادى متسعاً بالحاء الحلقية المظهرة المنسابة في تماد وآتساع ، ليرود آفاق الوجود من حوله ثم ليرجع بما وقع إليه فيدخله من منافذ الحس إلى الداخل ، وليصدر ثانية إلى الخارج . والأمر على هذا دائماً وأبداً .

والفطرة لا تخرج على ذاتها أبداً ، فهي تصور ما تضامَّ بحرف متضامٍّ ، وما آحتك بحرف محتك ، وما آتسع وتمادى بحرف آتسع وتمادى .

• وحين يخلص الناظر المتمكث من أثواب المجاز الواسعة إلى أن يتبين وجهة الحركة في الصيغة ـ أي صيغة ـ فإنه سيجد طبيعة سَيْر الحركة في هذه الصيغة ، وفي أيِّ صيغة أخرى من هذا الحرف ، مساوقةً وموافقة لطبيعة سيْر الحركة في الشيء الذي ترمز له وتدل عليه في الواقع الشاخص الماثل . وليس هذه من عمل الفطرة إلا كالماء الذي تتراءى فيه ظلال الشخوص مُنْعكسة ، فإذا كان الماء يُري هذه الشخوص في خيال ظلها على غير ما هي عليه ،

فإن الفطرة تصور الأشياء التي تنفعل بها على غير صورتها . وهذا غير ممكن لأن الفطرة لا تكذب نفسها .

وإن ما نجده من اختلاف بين حال سير الحركة في الصيغ اللفظية الأصيلة ، وبين حال ما ترمز إليه ، فمرده إلى سعة المجاز ، ونعود إلى لفظي العقل واللقع فنرى أنهما يتعاقبان ؛ يبدأ اللَّقْعَ بالنظرة العجلى يلقها عرضاً كما يقول المتنبي :

لِهَوى العيون سريرة لا تعلم　　عرضاً نظرتُ وخِلتُ أني أسلم

فقد بدأ بأن نظر عرضاً ؛ فإذا هو أمامَ سريرة هوى العيون التي لا تُعلم ، وقد استكنت وتوثقت بالعقل بعد اللقع ، لتتراخى بعد أن تتعقل في اصطكاك واشتداد ، على حد قول المعري :

عجبت للظبي بانت عنه صاحبة　　لاقت صنوف منايا لا تناخيها
فارتاع يوماً ويوماً ثم ثالثةً　　ومال بعد إلى أخرى يؤاخيها
ما شدَّ صرف زمان عروة لأذى　　إلا ومرّ ليالية يراخيها
(والشد والتراخي في تعاقب لا يتوقف) .

وكما أن هناك تضاداً بين (ع ق ل) و (ل ق ع) ، فإن هناك تشابهاً بحكم اقتران كل منهما بالأخرى ، وبحكم الحروف الواحدة أيضاً ، ونحن نعرف الوجود بـ (اللقع) الذي لا ندري ما وراءه أولاً كالإحساس الأوَّلي ثم نعقل ما نلقع ولذا كان اللقع بالنسبة للعقل ظاهراً وكان العقل بالنسبة للقع باطناً ، وكأن العقل باطن يظهر ، وكأن اللقع ظاهر يختفي ، ويتعاقبان على هذا دائماً وأبداً . وهذه الحركة هي حركة الشيء في صميمه ؛ تلك الحركة التي لا نعرف منها إلا على قدر ما نتعمق ظاهرها إلى باطنها ، وعلى قدر التعمق يكون القرب من الحقيقة التي تقع في نهاية طريق لا نهاية لها إن صح التعبير .

وليس معنى الظاهر والباطن إلا أنهما مرحلتان متعاقبتان . ونظرتنا إلى الوجود على أنه لقعٌ نعقله وكفرٌ نكشفه ؛ تصوره لنا وكأنه صادر عنا ووارد إلينا وعلى قدرنا في صدوره عنا وورود إلينا .

وإذا كان الأمر على هذه الصورة من التحديد فإن تقسيمات العقل عند برجسون لا تخرج عن هذا . والحدود بين المراحل في هذه الألفاظ متشابهة لا تظهر إلا بإشارة التضاد ، كالحدود

بين الملكات ، ولو رحت تفصل بين الحس والعقل أو بين اللقع والعقل بصورة حاسمة لوجدت الباب مغلقاً ، فإنك قبل أن تنتهي من (ل ق ع) تبدأ (ع ق ل) فآخر الأول وأول الآخر واحد ، والبدء والنهاية واحدة ، والفصل غير ممكن ولا سبيل إليه ، فهناك شيء من عقل لاقع ، ولقع عاقل ، ولا وجود لشيء مستقل بذاته منها . والفهم والحس والفكر أو العقل على غير هذه الصورة لا يأتي بطائل . فالكلية الجامعة بين الألفاظ تأبى الحدود التي لا تتميز إلا بعد بلوغ المرحلة درجة من الوضوح كافية . واللقع قائم في العقل على صورة ما ، كقيام العقل في اللقع ، فالحروف فيها واحدة ، وهما نسيج واحد ظاهره اللقع وباطنه العقل .

ولو نظرنا إلى لفظ (ب غ ر) لوجدناه يتجه في معناه إلى الاندفاع في امتداد شامل . فهم يقولون[1] : « تفرقت الإبل وذهب القوم شغر بغر » أي متفرقين في كل وجه . كما يتجه لفظ (ر غ ب) إلى الحرص على الشيء والطمع فيه لوقتٍ بعينه ويزول ، وكأنه زوج وضد لما هو قائم لا يزول ؛ واللفظان متضادان مبنى ومعنى .

وإذا كانت الرغبات ترتوي واحدة بعد أخرى فإن البغر لا نستطيع إرواءه ، فهو عطش دائم وشوق مستمر ، والرغبات تنشأ وتزول ، ترتوي وتعطش ، وإذا بحثنا عن الفرق بين ما نعقله وما نرغب فيه لوجدنا الفرق فرقاً في المراحل ، فالرغبة أولية والعقل تالٍ وعاقب ، فكأنها خارجية ، وكأن العقل ممحص لها وموجّه من الداخل لأنه باق ولأنها فانية ، ووظيفة العقل في أساسها نقل الرغبة من حالة الضرورة إلى حالة الحرية ليتلكها ملكاً لا زوال له . والضرورة متمثلة في الوجود من حولنا ، والرغبة تنطلق من هذا الوجود إلينا .

فالعقل يمثل الحاجة الدائمة والعطش الذي لا يرتوي والإقبال الذي لا يدبر في صورة البغر الذي هو الحاجة التي لا تنقضي . والرغبة تتمثل في حاجة موقوتة ما أسرع ما تظهر وما أسرع ما تختفي كالأزياء في ظهورها واختفائها . والعقل ينطلق من المركز إلى المحيط على عكس الرغبة .. وهذا يعني أن الرغبة جماعية وأن العقل فردي .. فالشهوات والنوازع والأهداف كلها من الخارج لأنها من الرغبة ، والرغبة خارجية ، وهذا موطن الصعوبة فيها ، والدليل على ذلك إنما يشتهيه الآخرون ويرغبون فيه واحد مهما تعددت صفاته واختلفت أشكاله ؛ ولكن ما يعقلونه مختلف ، فما أسرع أن تتعرف رغبة أحدهم لأنّ رغبته من رغبة

---

(١) لسان العرب ، مادتا (ب غ ر) و (ر غ ب) .

الآخرين ، وما أصعب أن تتعرف عقله لأنه فردي إلا من خلال استشفاف رغبته المشابهة لرغبات الناس والتي تتخذ من العقل مطية إلى ما تريد .

ولهذا كان الذي يحيا في رغباته واحداً من غمار الناس . من هذا السواد الأعظم الذي يسبح في بحر الرغائب والشهوات وفاقداً لفرديته التي لا تتميز إلا إذا خرج من رغباته إلى عقله ، ويستحيل أن يحقق أي فرد ذاته المتميزة إذا كان جزءاً في متجانس ، ولكنه يستطيع أن يتميز إذا خرج من مجتمع يحيا برغباته إلى مجتمع آخر يحيا بفكره . وتميزه ليس بسبب فعله الذاتي ، لأنّ تميزه جاءه من مجتمع تعادلت فيه العقول والرغبات ؛ ومن هنا كان أثر المجتمع في الفرد لا حدود له ، فإن بيده سلاحاً من أقوى الأسلحة وأمضاها وأشدها نفوذاً ، فما أسرع ما تنتشر عادة أو زي أو طراز أو نوع من المأكل والمشرب أو أية وسيلة من وسائل الحياة حتى ترى الفرد راغباً فيما رغب فيه الناس ، وكارهاً ما يكرهونه ، دون أن يكون لعقله وفكره مشاركة فيما جاءه من الآخرين ، فتراه يفعل ما لا يعقله غير ملوم ، لأن الجميع في الهوى سواء .. ومن خضع لسلطان الخارج دون أن يكون له حظ من فكر أو عقل أصبح جماداً أو كالجماد .

والعقل في هذه الحال يبطل أن يكون عقلاً ويصبح صخرة لا يحركه شيء :

أصخرة أنا ما لي لا تحركني هذي المدام ولا هذي الأغاريد

وسبب جمود العقل انعزاله عن تكييف الرغبة التي يكفيها ويتكيف بها ، فإذا فقد العقل تكيفه فقد حريته بل فقد وجوده . وغموض هذه الجدلية التي ينطق بها هذا الحرف العربي يؤدي إلى جهل دور الرغبة والعقل في صنع بردة الحياة ، والإبقاء والحفاظ على بردة الحياة هذه متحولة متبدلة متطورة يكون بالتأليف بين الرغبة والعقل في جدلية تجمع بينهما ، فإذا رغبنا كان العقل كامناً في ضمير رغباتنا يحركها كيف يشاء ، وإذا عقلنا كانت الرغبة مستسرة منطوية في ضمير عقلنا تحركه ، وتسترشد به في ألفة لا انفصام لها .. والرغبة والعقل في هذه الجدلية فرسا رهان أو صقران يحطان معاً على وكر . فالرغبة موجودة بالعقل لأنها تتكيف به ، والعقل موجود بالرغبة لأنه يتكيف بها ، وتزول ذات الفرد بزوال الرغبة كما تزول بزوال العقل وذلك لزوال التكييف ، والرغبة المعزولة (كَمٌّ) لا وجود له ، كما أن العقل المعزول عن الرغبة (كَمٌّ) لا وجود له ، وكأن وظيفة الجدلية تبرز ـ في جملة ما تبرز ـ بجعل كل من الضدين فيها كيفاً للآخر ، وكماً في ذاته . ونعود إلى الخضوع لسلطان هذه الجدلية لنقول :

كل شيء كم وكيف معاً ، فهو كمٌّ من وجه ، وكيفٌ من وجه آخر ؛ ذلك واقع الجدل ، وتجاهله تجاهل للوجود كوجود ، ومعرفته تمكن من الأخذ بناصيته إلى ما نريد ، بدلاً من أن يأخذ بناصيتنا إلى حيث يريد .

ووعي هذا التناقض الجدلي أساس كل خطوة متطورة ، فلا عقل ولا رغبة ، ولكن (رغبة عاقلة) و (عقل راغب) ، والعقل يمثل العنصر الثابت في اتجاهه إلى الحاجة الدائمة على صورة بغرٍ لا يرتوي ، والرغبة تمثل المتحول المتبدل على محور هذا الثابت المستقر نسبياً ، ومن هنا جاءت ذاتية العقل وخارجية الرغبة ، وهما في ذاتيتها وخارجيتها متحدان في جدلية واحدة تتراءى ظاهرة في الرغبة وتستتر مستبطنة في العقل ، وهما وجهان لعملة واحدة . وكون الاشتداد كيفاً أو غير كيف راجع إلى الشعور بضد الشيء ، إذ أن تكيف الأشياء بأضدادها ، وعلى هذا يكون التكيف على قدر الشعور بالضد ، ولو قارنا بين الوجود الماثل في (دع م) وهو (الدعم) وبين (العدم) الذي هو ضد الدعم بحكم جدلية الحرف فإن الشعور بتكيف الدعم على قدر الشعور بالعدم . والذين يقولون إن اللحظات التي يشعر فيها الفرد بمعنى الحياة هي اللحظات الأخيرة ، ففي هذه اللحظات يكون أشد يقظة من أي وقت مضى ، لأن الشعور بالعدم عنده يكون على أشده ، وهذه الشدة في العدم هي التكيف بالنسبة لتلك اللحظات الأخيرة ، فهي تكيف للوجود وهي التي تعطيه معنى لم يكن فيه من قبل ، فهم على حق فيما يقولون .

وحين نسمع اليوم من يقول : « هذه الفترة أهم من أي فترة مضت » . ولا يقول هذا إلا حين يكون الشعور بضدها قد بلغ درجة لم يبلغها من قبل ، والأهمية المعطاة لها آتية من بلوغها درجة من التكيف عالية .

تأمل في لفظ (ن هـ ر) وضده الكامن فيه (ر هـ ن) ترَ أن النهر جريان وتغير وتبدل ، وأن الرهن احتباس وثبات واستقرار ، واللفظان متضادان مبنى في نظام الحروف في الكلمة ، ومعنى بحيث يدل كل منهما على ضد ما يدل عليه الآخر .

والشعور بالاحتباس على مقدار ضيق مجرى الحركة ، فكلما ضاق المجرى ، أي المكان ، كبر الشعور بالانحصار والاحتباس ، والرهن هنا يقوم مقام المكان ، والنهر يقوم مقام حركة الزمن ، فكلما زادت سرعة الانتقال من النون إلى الهاء فالراء في (ن هـ ر) أسرعت حروف (ر هـ ن) إلى الظهور والبروز والامتداد ، وكأن فناء الزمان يزيد في سعة المكان وامتداده ،

وكأن الزمان مستسر وقائم في ضمير المكان ، كقيام العقل في ضمير الرغبة ، والزمان يقصر كلما رحب المكان وامتد واتسع ، ويطول كلما قصر وضاق وتقلص .

وخلاصة ذلك كله أن الشعور بطول الزمن يكبر كلما تباطأت الحركة ، ويقصر كلما أسرعت .. والحركة هنا تمثل في انقباض الزمان السريع في مقابل امتداد المكان واتساعه ؛

والحقيقة أن الامتداد قائم في كليهما مع اختلاف الإشارة فقط .. فما أكبر هذه الإشارة وما أصغرها .

والزمان والمكان قائمان في كل لفظ ، ويمثل المكان اللفظ كما يمثل الزمان ضده الكامن فيه ، فالمكان تمكّن والزمان كمون ، والكامن مستترٌ ومختفٍ في المتمكّن ، والزمان يدفع المكان للظهور في حركة مستمرة ويظل كامناً ومختفياً فيه ويدفعه للوجود والظهور .. فالزمان فاعل ، والمكان منفعل .. الزمان عدم صانع ، والمكان وجود مصنوع . وكل حركة كبرت أو صغرت فاعلة ومنفعلة معاً . والعرب تسمي الاسم المعرب متمكناً ، وتسمي المبني غير متمكن ، ويكون الاسم متمكناً إذا قبل الرفع والنصب والجر ، أي قبل الحركة ، فإذا قبل الحركة وكان مصروفاً ، أي لم ينقص من حركته شيء ، فهو المتمكن الأمكن ، ويلاحظ أن التمكن من المكان ، وأن المكان أخذ صفة الإعراب التي هي صفة التوسع ، وهذا الإعراب جاءه من تركيبه ، وكأن التمكن في هذا التركيب يعني التوسع المتمثل في أنه يتحرك في كل مجال ، وهل يعني التوسع شيئاً غير حرية الحركة التي نشهدها في قبول الاسم للحركات الثلاث إضافة إلى وجود التنوين فيه والذي يعني زيادة في التوسع نظراً لوجود نون ساكنة في آخره إضافة إلى حروفه .. كل هذا يدل على أن التمكن يعني السعة ، والسعة هنا مكانية في ظاهرها وزمانية في باطنها ، وقد سبق النقل : « إن لكل ظاهر باطناً على مثاله »[1] .

وحركة الجدلية أو جدلية هذا الحرف العربي تعلن بمسيرتها الديالكتيكية أن كل لفظ من ألفاظه يحتوي على عنصري الزمان والمكان ، ولمعرفة هذين العنصرين في كل لفظ يكفي أن تتوضح فيه حركة السلب والإيجاب ، فالسلب للزمان ، والإيجاب للمكان ، والأمثلة الآتية هي التي توضح ذلك :

لنأخذ لفظ (ق د ر) وضده الكامن فيه (د ق ر) فنجد أن قدر كل شيء طبيعته التي

(١) نهج البلاغة .

يجري عليها ، وأن لفظ (دق ر) يعني الأمور المخالفة لطبيعته ، والحديث المفتعل ، والأكاذيب والفحش والأباطيل ، وعادات السوء والعدول عن الحق ، والعمل بالباطل والنميمة ، وافتعال الأحاديث ، وشيء يستر العورة فقط ، والقصير من الرجال ، والخصومة المتعبة ، وبقعة بين الجبال لا نبات فيها ، وهي من منازل الجن ، ويكره النزول بها ، أو هي بقعة بين الجبال انحسر عنها الشجر وهي بيضاء صلبة لا نبات فيها .

وكل هذه الأوصاف تتجه إلى حال خرجت عن القصد والقدر .

ويقال : « دقر الرجل » إذا امتلأ من الطعام أو قاء من الملء ، وفي الحالين عدول عن القصد والقدر . وقد سمعت أصحاب الماشية يتحدثون عن المرعى ويقولون : « الأرض فيها دقر » ، وهم يريدون أن فيها هنا وهناك نجوما متفرقة ، وهي أصول أعشاب لم ترع كلها وقد بقيت منها بقية والماشية تتوقف عندها وتأكل منها . وكأنهم يشيرون بلفظ (الدقر) إلى توقفها هذا .. وهذا (الدقر) في أرض لا دقر فيها يعتبر بمثابة الروضة .. ولكن لا يغرب عن البال أن الرياض عند القوم لا تعني ما نفهمه من لفظها في يومنا هذا ، فهي لا تعدو في دلالتها الأولى الأرض التي يستقر فيها الماء ، ثم لحقها ما لحقها مما هو معروف الآن مجازا ، فالماء ينبت العشب ويخصب الأرض ، فتهتز وتربو وتنبت من كل زوج بهيج ، وتسمية الشيء بما سيصير إليه معروفة عند القوم .

والذي يجلي الأمر ويوضحه هو أن الدقران : خشب ينصب في الأرض يعرش عليه الكرم ، واحدته دقرانة .. فالكرم يعتمد الدقران فيثبت ويستقر فلا يقع ، والدقران في الأبواب ما يمنع من فتحها - وهو معروف - وهذا متصل بدقران الكرم ، وكله لمنع الشي من أن يصل إلى القدر ، وقدر الباب في فتحه وإيصاده .. وقدر الكرم أن يقع على الأرض فيرفع بالدقران ، وتوقف الماشية عند الدقران كتوقف الباب عند الفتح .. وكله من التوقف ، والقدر لا توقف فيه ، وهو جريان الأمور إلى مستقرها ، وكلٌّ يجري إلى قدره ، فالأودية تسيل بقدرها ، والسيارات في أفلاكها تجري بقدر ، وكل شيء بقدر .

أما الدقر فهو الحيلولة دون أن يبلغ القدر مستقره ، ولا يراد من لفظ مستقر السكون ، إذ قدر الباب ليس في السكون بل في الفتح والغلق ، أي في الحركة . وقدر كل شيء على حسبه .. وهكذا فإن لفظي (قدر) و (دقر) متضادان مبنى في تعاكس الحروف ، ومعنى في تعاكس الدلالة . ويكفي أن تقول للأمّي : فلان قدر على فعل كذا ، وفلان دقر .. ليدرك

من لحظته أنك تقول كلاما متعاكسا ، وأنك تريد أن الأول عمل العمل ، وأن الآخر عجز عنه وهذا دليل على أن اللغة العربية ما تزال إلى اليوم واضحة في أصولها عند من لا علم له بالقراءة والكتابة .. وقد سبق أن نقلت لك عن الرعاة معنى لـ(الدقر) لا يعرف من المعجمات إلا بالمجاز وعلى التوسع ، لذلك كان علينا أن نعلم أن ما هو في الألسنة من العربية إلى يومنا أكبر بكثير مما نظن ، وكم سمعت منهم يقولون عن الزرع : « دقر » ويريدون أنه توقف عن النمو . ويقولون عن الشخص : «دقر في الباب » ، إذا توقف يريد أن يقول شيئا عند خروجه أو دخوله لمن هم في الغرفة .. إلى صور كثيرة قد تكون معروفة عند الجميع .

والمقارنة بين (ق د ر) و (د ق ر) توضح أن لفظ قدر يتجه إلى الحركة ، ودقر يتجه إلى التوقف ، والاتجاه إلى الحركة توسع صادر عن المركز باتجاه محيط الدائرة ، والتوقف يتمثل في الاتجاه من المحيط إلى المركز ، وهو متجه إلى التناقص ، كما أن ضده (قدر) متجه إلى التزايد ، وقد سبق أن الفرق بينهما في الإشارة التي تفرق بين (+ ٥) و (– ٥) ، أما إذا حذفت وأصبحت الخمسة مطلقة زالت الجدلية ، ومعنى ذلك أنه ليس في وجودنا الجدلي خمسة مطلقة ، هناك خمسة قبلها إشارة تتضمّن في داخلها ضدها ، فإذا لم تكن فيها هذه الإشارة فمعنى ذلك أنه ليس في داخلها ذلك الضد الذي يخرجها من العدم إلى الوجود ، وهكذا فإن (القدر) إذا كان لا يجري لمستقره ، أي لغايته ، فلا وجود له ، فلو أن أي شيء فقد اتجاهه في هذا الوجود لفقد ذاته في الحال ، ولم يعد له وجود ، ولذا فإن التأكيد على وضوح الاتجاه يعني قبل كل شيء التأكيد على الوجود ذاته .. وكل من ألغى اتجاهه ألغى وجوده ، فلا حياد في الوجود .. وما يظهر من الخطوات المحايدة إنما هو اتجاه جديد ، وأكبر ظلم توصف به الحركة المحايدة وأشد انتقاص لمكانتها أن تعني بحيادها عدم الاتجاه .. الحياد تحول عن وجهة لا نرضاها إلى وجهة نرضاها .. ولعل لفظ الإيجابي الذي لحق بالحياد فقالوا : « حياد إيجابي » يعني التنبيه على أنه حياد متجه وليس بسلبي لا وجهة له . إن القدامى إذا رأوا من يعجز عن النفع طلبوا منه أن يضر ، وربما نعجب من ذلك ، وليس في ذلك عجب ، فالنفور ممن لا يضر ولا ينفع نفور من العجز المطلق ورفض له ، فهم حين يقولون :

إذا أنت لم تنفع فضر فإنما ... يراد الفتى كيما يضر وينفعا

إنهم يريدون أن تكون للفرد وجهة .. أن يكون له هوى ، أن يكون له منزع ينزع إليه .

والقدر الجاري لمستقره قدر متجه ، ووجوده قائم على اتجاهه وفي اتجاهه ، وهو كما تقدم

من التوسع والامتداد ، أي من المكان ، كما أن (الـدقر) من الانكمـاش والاتجـاه من المحيـط إلى المركز على عكس (القدر) وهو يمثل الزمان .. وحركة (الدقر) في اتجاهها تـدفع (القـدر) ليجري إلى مستقره ، فهي (كيفـّ) لـه وهو (كيفـّ) لهـا . ويـلاحـظ أن معنى السكـون في (الـدقر) الـذي هو الزمـان يعني التحرك في عكس اتجـاه المكان ولا يعني التـوقف المعروف ، فليس في الوجود توقف ، والذي ينبغي الانتباه له أن حركة الشيء وضده حركتان مترافقتان معا ، بمعنى أن كل حركة مهما صغرت من القدر يقابلها رد فعل بقدرها من الدقر والدليل على ذلك أن أي جزء من (دقر) مهما صغر فإنـه حين يفنى يقوم مقـابلـه من (قـدر) في اللحظـة ذاتها ، فخطوة الظهور في الشيء متحـدة مع خطوة الخفـاء وملازمـة لهـا ، لا تسبق إحـداهمـا الأخرى ولا تتـأخر عنهـا ، وظهور أي جزء من النهـار في مكان يقـابلـه ظهور جزء من الليل بحيث لا يسبق الليل النهار .

ومثـال آخر هو (ز ح ل) وضـده الكامن فيـه (ل ح ز) فـالزحل ابتعـاد ، وزحـل عن الشيء ابتعد عنه .. واللحز اقتراب وإلحاح وتضييق . وانظر الحرفين الأولين من (لحز) وهمـا اللام والحاء أي (ل ح) تجد الإلحاح على الشيء يتجه إلى شدة قربك منه ، وإقبالـك عليـه كما أن (ح ل) يتجـه إلى بعـدك عنـه ، وحل الشيء إذا كان مربوطـا : فكـه . واللح واللحز من الزمـان ، والحل والزحل من المكان ، والـزمـان والمكان يجريـان متعـاكسين في جـدليـة هـذا الوجود .

وإن معنى الاقتراب في (لح) و (لحـز) المضـاد لمعنى الابتعـاد في (حـل) و (زحـل) يمثلان تقاصر الزمان وتطاول المكان ، أي يمثلان الانكماش في (لح) و (لحز) والانبسـاط في (حل) و (زحل) . ينكمش (اللحّ واللحز) لينبسط (الحلّ والزحل) .

وكيفـّ (ل ح ح) في (ح ل ل) ، وكيفـّ (ز ح ل) في (ل ح ز) ، إذ كل لفظ كيفه في ضده . وعلى هذا فعنصر الزمان والمكان موجودان في كل لفظ ، ويعرف الزمـان بـأنـه حركـة السلب ، كما يعرف المكان بأنـه حركـة الإيجـاب ، ومعرفـة الحركتين تظهر من مقـارنـة الشيء بضـده الكامن فيـه ، وعلى هـذا فكل لفـظ متزمّن متمكّن ، وهنـا نلتقي مع الوجوديين الـذين يقولون : « كل شيء متزمّن » .

وهاتان الحركتان في وجهيها الموجب والسالب من اللفـظ وضـده همـا جزءان من كُلٍّ ، ففي لفظ (غ ر ف) وضده (ف ر غ) نجد من يفرغ يعطي من يغرف ، وحركة أحدهمـا من

حركة الآخر بطئا وإسراعا ، كمّاً وكيفاً ، وهذان الجزءان يجمعهما كلٌّ واحد متمثل في الحروف الثلاثة في كل منهما ، فهما متميزان ويجمعهما جامع واحد ، والتضاد فيهما في الوجهة فقط ، أما التشابه فهو الأصل الأول الذي يقوم عليه كل منهما ، أي هو هذه الحروف الواحدة حين نصرف النظر فيها عن الاتجاه وكأن الوجود إذا خلا من الوجهة أصبح وجودا مماثلا لذاته .

والسبب الذي جعل الفلسفة غامضة تعيش في ألفاظ لا تشف بالمعنى ناجم عن عدم وجود الأمثلة ، وإذا وجدت فهي قليلة لا تقوم على أصل واضح المعالم سهل الفهم ، وهذا شيء طبيعي لا بد منه ، فالفلسفة تحوم حول الحمى ، ولا ترتع فيه إلا بقدر ، وهي لا تزال تعيش في منأى عن متناول الفرد العادي وإن كانت تعشعش في بديهياته ، تلك البديهيات التي قامت عليها صروح الفلسفات الشامخة ؛ وقد كانت اللغة وما تزال بعيدة عن هذا الميدان إلا من لمع قليلة تبدو كالتماع البرق ، فما أسرع ما يلتمع وما أسرع ما يزول ..

والحرف العربي إذ يجيء الآن بهذا البيان الذي يصدر عنه فإنه يفصح به عن الطبيعة بمنطق الإنسان ، فكأنه حرف الجماد والنبات والحيوان والإنسان معا ، وصدق بيانه من صدق هذه الطبيعة التي لا يأتيها الزيف ولا يتحيفها .

والفصل بين الزمان والمكان يكاد يكون اصطلاحيا ، لأن كلا منهما قائم في الآخر فهما حبيبان متعاهدان على الالتحام لا يتفرقان مادام الوجود وجودا ، فهما أخوان يتفرق الفرقدان ولا يتفرقان ، ولا يعبأان بالقائل :

وكل أخ مفارقه أخوه　　　لعمر أبيك حتى الفرقدان

وإذا كان كل منهما قائما في الآخر ،فالمكان متزمن والزمان متمكن ، وهما ينشدان مع الأول :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا　　　نحن روحان سكنا بدنا

كما سكنت (ف ر ش) (ش ر ف) و (ش ر ف) (ف ر ش) . والفرش : بسط الشيء ، كما أن الشرف من الرفعة ، وأحدهما ضد الآخر مبنى ومعنى ، كالزمان والمكان ، وإذا حذفت الجاذبية صار الشيء كرفعه ، ومثل ذلك إذا حذفت الاتجاه من الزمان والمكان فهما سواء ، وفناء الشيء - أيّ شيء - بزوال اتجاهه ، ولعل علماء الذرة الذين يلاحظون اضطراب حركة الجزئيات في مادتها ويحارون في تحديد وجهتها ، لعلهم يبدؤون الآن خطوة جديدة

لمعرفة مضاد المادة الذي يفنيها والذي يتمثل في زوال الاتجاه كما تقضي بذلك جدلية هذا الحرف العربي ، إذ أن زوال الشيء بزوال اتجاهه ، وإن بحث أي شيء من وجهة المكان دون وجهة الزمان أو بالعكس إنما هو من قبيل التوضيح ، وكل بحث يقوم على عزل أحدهما عن الآخر لا يعدو أن يكون من قبيل الشرح والتوضيح ، إذ كل شيء في الوجود متزمن متمكن بآن واحد . وإننا حين نلمح إلى المادة ومضاد المادة لا نزيد على مجرد القول : إن كلا من المكان والزمان يستتر ليظهر الآخر ، وكلاهما موجود إنْ ظاهراً وإن مستتراً ؛ وقد تبين أن الفناء المطلق غير موجود وأن المادة التي فنيت في تجربة رذرفورد تحولت إلى قوة ، وأن المادة ـ كما يذهب بعضهم ـ قوة متكاثفة ، ونحن إذ نذكر ذلك لا نريد إثباته ولا نفيه ، فلكل حادث حديث .

فالألفاظ جارية في الزمان والمكان على وجهها إلى مستقرها . واتخاذ بيان هذا الحرف طريقا لوضع معالم معرفة جديدة يجعلنا نسير بأمان وثقة أننا على الدرب إلى الغاية والهدف ، وإن كان بيننا وبين ما نريد طريق لا نهاية لها .

ومنطق هذا الحرف براء من كل تهمة كبراءة كل شيء في هذه الطبيعة من حولنا ، وهو منطق محايد إلى أقصى درجات المحايدة ، وهو لا يتشيع للعرب أكثر من تشيعه للإنسانية ، ولا يتشيع للإنسان أكثر من تشيعه للوجود الذي صدر عنه .

وهذا الحرف مع العرب كما هو مع الإنسانية ، وهو بأصالته ملتقٍ ـ إن عاجلا أو آجلا ـ مع الحروف الأولى في اللغات الأصيلة التي لا بد أنها قائمة على مثل الجدل الذي يقوم عليه ؛ حين يقع علماء تلك اللغات على حركة الجدل في لغاتهم المتمثلة في ألفاظه الأصيلة .

وإذا كان الخلاف بين الأنواع قد بلغ في الطبيعة حداً أصبح من الصعب معه ردها إلى أصولها الأولى ، فإن مما يثلج الصدر ويسرُّ النفس أن هذا الحرف العربي لم تتقطع أرحامه ، ولم تضع أنسابه ، فهو لا يزال موصول الرحم بأصوله الأولى ، ولا يزال في الوسع الوصول إلى تلك الأصول ـ ولكن بمشقة وجهد بالغ ـ حين يتجه العلماء إلى ذلك بهدي من جدلية الحرف . فأهل العربية الأُول كانوا شرفاء في خدمة هذا الحرف أكثر مما نتصور ، وكانوا أمناء عليه ، فقد كانت الكلمة العربية في أيد أمينة وليس هناك إلا القليل ممن لم يرعوا هذه الأمانة حق رعايتها ، فقد سمعوا ونقلوا ما سمعوا ولم يتقوّلوا إلا نادراً وفي أحوال لم تخف على ذوي البصر منهم .

وطريقة الجدل في هذه الحروف، ستكشف لمن يتجه إليها بعقله وحبه ما يمكنه من تحديد

معنى الألفاظ تحديدا جدليا يكون بمثابة النور أو بمثابة الصلة التي تجمع بين اللفظ ومجازاته الواسعة في المعجمات ، وليس قيمة الجدلية في هذا وحده إذ هو جزء يسير إذا اعتبر بخطة للمعرفة كاملة يمكن أن تنطق بها هذه الجدلية لعلماء العربية المختصين ، وللباحثين عن فلسفة علمية ، وللمربين ، ولكل العاملين في كافة مجالات الحياة .. وهذا شيء طبيعي ، لأن سر كل شيء كامن فيه ، والألفاظ مرآة الوجود ، وسر الوجود كامن في مرآته اللفظية .

والتكيف مرتبط بالإحساس ، أما التكيف فيما لا إحساس فيه فهو من جنس الكمّ ، والكم فيه من جنس الكيف وكلما علوت في سلم الكائن الحي كلما كان التكيف أكبر ، ودليل ذلك من اللفظ .. فـ (ع ش ق) ضد (ق ش ع) الكامن فيها ، ويزداد العشق والتعلق كلما ازداد الشعور بالقشع الذي هو الفراق ، ولهذا كانت لحظات الوداع من أشد اللحظات شعورا بالعشق ، وفيها يأخذ معانٍ لم تكن فيه من قبل ..

يصف عبد الله بن الدمينة لحظة الوداع هذه حين يفترق الحبيبان فراقا يكاد يكون لا أمل في اللقاء بعده ، فتنظر الحبيبة إلى حبيبها بطرف لو رمت به بطلا لخضبته بالدماء ، فيقول :

فلما رأت أن لا وصال وأنه — مدى الصرم مضروب علينا سرادقه[1]
رمتني بطرف لو كميا رمت به — لبل نجيعا نحره وبنائقه[2]

فالعشق هنا أخذ معنىً جديدا من لحظة القشع ، وهي لحظة الفراق ، ولو تأملنا في العشق لوجدناه في ذاته كَمّاً خالصا ، واشتداد الكم هو (كمٌّ) أيضا ، والتكيف جاءه من القشع ، فهو الذي يميزه من غيره ، أي يعطيه معنى مميزا ، وهذا المعنى المميز هو (الكيف) .

وتأمل في (ع ش ق) تجد حروفه حروف (ق ش ع) نفسها ، فالحروف واحدة ، ولو قرأنا (ع ش ق) من اليسار لقرأناها (ق ش ع) ، فالفرق في الاتجاه ليس غير ، وليس في حقيقة الشيء . والعشق حين يتجه إلى شيء فهو ينقشع عن كل شيء سواه ، فهو عشق من جهة وقشع من جهة أخرى ، والقشع حين ينفصل يتجه إلى شيء يعشقه ، فهو قشع وعشق

---

(١) الصرم : القطع .

(٢) النجيع من الدم ما كان أسود . والكمي : الشجاع . والبنائق : جمع بنيقة ، أي قبة القميص . ومعنى البيتين : ولما رأت الحبيبة أنه لا تلاقي بيننا وأن سرادق القطع الممتد مضروب علينا نظرت إليّ منكرة بطرفٍ لو نظرت به شجاعا لقُتل وبلّ نحره وبنائقه بالدم الأسود .

معا ، هو قشع من جهة وعشق من جهة أخرى ، ونكرر بيت أبي الطيب الذي يشرح هذه الصورة أوفى شرح :

بـذا قضت الأيـام مـا بين أهلهـا مصـائب قـوم عنـد قـوم فـوائـد

وهي صورة مفجعة ، فتجاهل جدلية الوجود أو جهلها يجعل مصائب قوم عند قوم فوائد ..

ومثل ذلك قول القائل :

وأطلب بعـد الـدار عنكم لتقربـوا وتسكب عينـاي الـدموع لتجمـدا

وإذا كان العشق قائما في القشع ، والقشع قائما في العشق ، وهما من واد واحد ، وأحدهما من الآخر بمنزلة (+ ٥) من (- ٥) ، فإن الكم والكيف في نهاية المطاف يرجعان إلى واحد ، فكل منهما كم وكيف معا .. ولا وجود لأحدهما إلا بوجود الآخر ، فالموجود هو (العشق القاشع) أو (القشع العاشق) ، كما أنه لا وجود للزمان مستقلا عن المكان ، ولا للمكان مستقلا عن الزمان ، والموجود هو (مكان الزمان) أو (زمان المكان) ؛ كما أعلنت ذلك نظرية النسبية . وهذا الإعلان موجود في جدلية هذا الحرف العربي على الصورة التي مرت بك ، وليس في ذلك عجب ، فالنسبية موجودة منذ أن وجد الوجود ، والجدلية في صيغتها هي الوجود ذاته ، و (عشق) لم توجد قبل (قشع) ، و (قشع) لم توجد قبل (عشق) ، ولو أخذنا أي جزء من قشع مهما كان ضئيلا فإنه في اللحظة التي يوجد فيها يوجد ضده في (قشع) ، وكأن الشيء وضده وجدا في لحظة واحدة ، وهو وجود واحد من وجه ، وثنائي من وجه آخر .

وهكذا فالألفاظ كلها مرتدية رداء الزمكان[1] ، بل هي الزمان والمكان في صورة ألفاظ ، أطلا علينا مستترين من جهة وظاهرين من جهة أخرى ، يحركان ولا يتحركان ، وكأنها يتحركان ولا يحركان ؛ تلك هي الجدلية وذلك هو منطقها ولا بد للمضطر من ركوبها .

إذا لم يكن إلا الأسنـــة مركب فـلا رأي للمضطر إلا ركـوبهـا

وأكرم به من مركب لأنه المطية إلى الحياة الحرة الكريمة . فهل من سبيل إلى أن نحكم الجدلية بدلا من أن تحكمنا ؟ ؟

---

(١) الزمان والمكان كما في بعض اصطلاح أهل العصر .

والفلاسفة الذين رأوا[1] أن العقل ينصب على الزمان ، أمثال (شوبنهور) و (مشلبخ) هم على حق لأن جدلية الحرف العربي تنطق بذلك ـ كما سلف ذكره ـ فالعقل رد فعل الذات على الرغبات الورادة من الخارج بأقنية الحواس ، فالمكان اتساع ، وهو امتداد إلى الخارج كما يدل عليه لفظه . والزمان انقباض ، وهو امتداد نحو الداخل .. والعقل فردي ، أي يصدر عن الفرد ذاته ، بينما الرغبات تأتي إليه من الخارج ، والناس متماثلون في رغباتهم لأنها توحدت بحكم تفاعلها الخارجي ، فهم في أي مجتمع ينزعون إلى نماذج تكاد تكون واحدة في ملبسهم ومسكنهم وطريقة تصرفهم وعاداتهم .. ولكنهم مختلفون في عقولهم لأن العقول فردية والرغبات جماعية .. ولذلك فإن هؤلاء الفلاسفة حين رأوا [2] أن التفوق على العقل يعني الخروج على الزمان ، لأن هذا الخروج ـ كما يدل جدل الحرف العربي ـ فك حصار الفردية الزمني عن العقل .. هم على حق .

والذين تصوروا الزمان على نمط المكان كـ(هربرت سبنسر) و (عمانوئيل كانْت) ، فلأن الزمان والمكان تجمعهما جدلية واحدة ظاهرها المكان وباطنها الزمان ، والفرق بينهما في الاتجاه ، فإذا زال الاتجاه صار الزمان مكانا ، والمكان زمانا ، وكل منهما (كَمّ) في ذاته (كيف) للآخر ، ونظراً لأن الزمان يقع في ضمير المكان ، فالمكان يجد كيفه فيه ، والمثال يوضح ذلك فـ (الامتهان) جهد ، وهو كمٌّ في ذاته ، ويجد كيْفه في الراحة التي هي (النهيم) ، ولولا الراحة لم يعرف الناس معنى التعب ، أي كيفه ، كما أنهم لولا التعب لم يعرفوا أيضا معنى الراحة ، أي كيفها ، وحين قال برجسون « أدركت أن الزمان في فلسفة سبنسر عديم الجدوى ولا يفعل شيئا ، ومالا يفعل شيئا هو والعدم سيان » .

فإن تصور برجسون للعدم لا يتفق مع ما جاء به اللفظ العربي ، فالعدم فيه ليس ضد الوجود فضده قائم فيه وهو الدعم ، والدعم والعدم يتحركان معا في جدلية واحدة ، فالدعم صورة للمكان والعدم صورة للزمان ، وباعتبار المكان وجه للزمان الظاهر ، والزمان باطن للمكان المستتر فيه ، فكل من الزمان والمكان موجود ومعدوم بآن واحد ، وفاعلية الزمان تتجلى في دفعه المكان للحركة ، فكلما ضاق الزمان اتسع المكان ، وكلما اتسع المكان ضاق الزمان ، وكأن أحدهما يطوى لينشر الآخر ، وكل منهما موجود حين يطوى الآخر لأنه قائم فيه .

---

(١) المذهب في فلسفة برجسون للدكتور مراد وهبة ، ص ٧٨

(٢) المرجع السابق ص ٧٨

ولما كان الزمان (كيفا) لغيره فهو غير متعين بذاته لأنه بانعزاله عن المكان لا يعدو أن يكون (كما) ، وقول برجسون : « إن الزمان هو اللامتعين » صحيح بشرط أن يقبل أنه غير متعين بذاته ، ولكنه يتعين بالمكان لأن المكان كيف له . والأشياء كلٌّ الأشياء ، تتميز بكيوفها ، وهذا التميز هو السبيل إلى تحديدها تحديد مقاربة وتسديد لا تحديداً متميزاً كل التميز .

وحين اتخذ (برجسون) من (كانت) نموذجا أعلى للفلاسفة الذين يشوهون طبيعة الزمان[1] . فالزمان يتكون عنده من حقيقة المكان . ولا أدل على ذلك من أنه يجعل الأدلة متوازية في كلا العرضين ، وهو لذلك لم يجد حرجا في عرضها في نهاية الفصل الخاص بها ، وكأنها شيء واحد من حيث طبيعتها . ولذا لم يجعل الزمان عنصرا جوهريا في طبيعة الوجود ، وإنما اعتبره صورة من صور الحساسية وليس صورة للأشياء في ذاتها ، وهكذا عالج فكرة الزمان دون أن يمضي بها على النحو الذي عرفناه في جدلية هذا الحرف وعلى وجهها الصحيح ، فهو لم يقل كلمة واحدة فيها تشير إلى طابع الحركة في الزمان . و (برجسون) يقرر مع (كانت) أن المكان[2] المتجانس صورة من صور الحساسية ، ويقرر كذلك وجود رابطة وثيقة بين الملكة التي تتصور وسطا متجانسا مثل المكان وبين الملكة التي تفكر بواسطة التصورات العامة ، ونزيد المسألة إيضاحا فنقول : « إن الحس والعقل عند كانت يتفقان في إحالة المعرفة المطلقة إلى معرفة نسبية ...إلخ » وهو يتفق وجدلية الحرف هذه ، أما كون الزمان يتكون من حقيقة المكان فغير واضح بالنسبة إلى جدلية الحرف العربي التي تجعل (م ك ن) متضمنة لـ(ك م ن) ، فالزمان والمكان في هذه الجدلية كلاهما من حقيقة واحدة لأن حروف إحداهما هي حروف الأخرى ، وهما صورة عن الواقع جاء بها الذوق الفطري . يقول برتراند رسل[3] : « إن كل ما يفترض (الذوق الفطري) عندنا بأنه حق فهو حق ، ما دام ذلك (الذوق الفطري) في إدراكه للشيء لم يتأثر بفلسفة أو لاهوت ، وهكذا طفقنا - وفي أنفسنا شعور الهارب من السجن - نؤمن بصدق (الذوق الفطري) فيما يدركه فاستبحنا لأنفسنا أن نصف العشب بأنه أخضر ، وأن نقول عن الشمس والنجوم أنها موجودة حتى لو لم يكن هناك العقل الذي يعي وجودها » .

---

(١) المرجع السابق ص ٧٩ .

(٢) المرجع السابق ص ٧٩ .

(٣) برتراند رسل للدكتور زكي نجيب محمود ، ص ٢٦ .

والذوق العربي حين نقل الواقع إلى أصوات بأصالة الفطرة ونقائها وسلامتها ؛ لم يفعل غير أن عبر عن ذوقه الفطري .. والدليل على صحة ما نقله العقل الفطري أبعد من كل هذا ؛ إنه قائم في جريان هذا الحرف على نهج من الجدل جعل كل لفظ يتضمن ضده في ذاته ،ذلك هو القول الفصل في صدق هذا الحرف في كل ما نقله عن الواقع الذي تراءى فيه كما تتراءى الشخوص في الماء الصافي ، وهذا الذوق الفطري صادق فيما نقله ، و (م ك ن) و (ك م ن) من حقيقة واحدة ، ويمكن القول إن كلا منهما بنتٌ للأخرى وأمٌّ لها .

والزمان والمكان اللذان لا قيام لأحدهما إلا بالآخر ، وكل منهما متضمن لنظيره ؛ عنصران جوهريان من طبيعة الوجود لا فرق بينهما ، فهما وجهان لعملة واحدة ، وليس لهما من وجود مستقل عن الأشياء التي ترتدي بردائها دائماً وأبداً .

وحركة الجدل تقضي بأن تكون المعرفة التي نقلتها صحيحة إذا أمكن أن نقرأها على وجهها ولكنها في سيرها الدائب المتطور المستمر تتجاوز ذاتها في كل لحظة ، وتتفوق على ذاتها في كل خطوة . ونسبية المعرفة ليست آتية من نسبية معطيات الجدل الظاهرة ، وإنما من عجزنا عن رصد سير الحركة في شيء ينتهي فيه كل من الضدين القائمين فيه ويبدأ الآخر في لحظة واحدة والعكس بالعكس .

هذا وليس الزمان والمكان مختلفين اختلافاً كلياً ، فهما متضادان ومتشابهان في آن واحد .

ونظرة الجدل في الحرف العربي إلى أن الرغبة خارجية والعقل داخلي ليست غريبة كما يبدو لأول وهلة فالمراد من الخارج معطيات الحواس ، والمراد من الداخل موقف الذات من هذه المعطيات أو ردّ فعل الذات عليها ، والرغبة تشمل ما هو مرغوب وما هو مرغوب عنه ، والذات في موقفها تستجيب وترفض ؛ تستجيب لما فيها من عنصر المشابهة بين الخارج والداخل ، أو قل بين المكان والزمان ، وترفض لما بينهما من تضاد في الوجهة .

وما يأتي من الخارج (كَمّ) لأنه جاء من جهة المكان ، ويجد (كيفه) في الداخل ، أي في الزمان . والقبول والرفض صفتان قائمتان في الكيف .. وهذا كله من قبيل إيضاح علاقة المكان بالزمان ، وعلاقة الكم بالكيف ، لأن الأمر في جوهره لا يعدو اختلاف الوجهة ، فكل وجهة في ذاتها تنزع إلى الكم ، وتجد كيفها في الوجهة المضادة .

وبرتراند رسل الذي سبق أن نقلنا عنه قوله[1] : « إن كل ما يفترض الذوق الفطري عندنا بأنه حق فهو حق » يقول أيضاً[2] : « إنه لا مندوحة لنا ـ إذا أردنا أن نفهم عالم الطبيعة فهما صحيحا على أساس العلم الحديث ـ من تدريب خيالنا تدريباً جديداً بحيث يتصور الأشياء كما يريد له العلم الحديث أن يتصورها ، وإنما نحتاج إلى هذا التدريب لأن التصور الجديد لا يجري مع الإدراك الفطري في طريق واحد » .

وهو بهذا الكلام يريد بيان نسبية المعرفة التي جاءت بها الكشوف الحديثة ، غير أن الألفاظ الأصيلة ـ وأريد هنا العربية على وجه خاص[3] ـ ليست قوالب جامدة ، والخلاف بينها في أصولها يكاد يعود إلى خلاف في الوجهة ؛ بل لا خلاف بينها إلا في الوجهة ، ولو فرضنا المستحيل وصرفنا النظر عن هذه الوجهة صار كل شيء ككل شيء ، وأصبح ما ليس مقبولاً في الإدراك الفطري مقبولاً من جديد بالعودة إلى منابع الألفاظ في أصولها الأولى التي تلتقي في تشابهها إن لم نقل في تماثلها ؛ مع ما هي عليه الجزئيات المادية ، بل إن تشابهها يتجاوز ذلك ليصبح قريباً من التماثل ، لأننا كلما تعمقنا الشيء نتقرب من التماثل القائم في صميه وذلك حين تزول عنه الوجهة ، أي حين يزول عنه هذا الوجود ويصبح شيئاً آخر لا نعلم عنه شيئاً ، فالتماثل الكامل بمقتضى منطق الجدل لا يقوم إلا بحذف الوجهة ، وحذفها يقتضي زوال الشيء برمته .. حيث لا وجود في الوجود إلا للمتجه ، ولهذا امتنع وجود المتماثلات في صيغة الجدل القائم .

وإذا ظهر ما يشعر بوجود هذه المتماثلات في مستويات للمادة لم تعرف بعد ، فمعنى ذلك أننا نقول حتماً بظهور صيغة غير الصيغة القائمة ... وسوف نوسع البحث في هذا المجال في بحث جدلية الحرف وجدلية السياق أو الجملة في الأجزاء القادمة إذا شاء الله ونَفَّسَ في العمر .

« ولما كانت الديمومة شعوراً فإنه إذا قدر للوعي الكامن في الغريزة أن يستيقظ وأن

---

(١) برتراند رسل للدكتور زكي نجيب محمود ، ص ٢٦ .

(٢) المرجع السابق ص١٠٥ .

(٣) لقد قال أحد العلماء : إن هذا البحث يدعي أن الجدلية تتعلق بالكلمات الأصيلة ، مع أن الجدلية تشمل كل شيء ؛ الأصيل وغير الأصيل على حد سواء ، وهذا كلام صحيح لا غبار عليه ، وإنما قلنا الكلمات الأصيلة جاءت لواحق وعلى غير نظام الفطرة في سيرها ويحتاج إجراء الجدلية عليها إلى ردها إلى ما تركبت كما يحتاج عند تحليل أي عنصر إلى فصله عن غيره .

يستحيل إلى معرفة باطنة بدلاً من أن يخرج إلى العالم المادي على صورة فعل ، فإنّ الغريزة عندئذ تتحول إلى رؤية ، ويبقى الفارق بينهما في الدرجة وليس في الطبيعة ، فالتعاطف هو السمة المميزة لكل منهما ؛ غير أن الرؤية تعاطف عقلي ، فيه تصبح الغريزة منزهة عن كل قصد ، شاعرة بذاتها ، قادرة على تعقل موضوعها »[١] .

إن الزمان والمكان يعكسان الديمومة في حركتها الجدلية فتناقض نفسها ، وبهذا التناقض يجد كل نقيض كيفه في نقيضه الكامن فيه ، وتجلّي الكيف هو الاستيقاظ ، أي هو التعاطف العقلي . والمعرفة الغريزية تصبح معرفة حين تستيقظ ، أي حين تجد (كيفها) في نقيضها ، أي في العقل .. فإذا لم تستيقظ فهذا معناه أنه لا يوجد عقل ورغبة وإنما يوجد شيء واحد غير متميز هو مزيج منهما معاً ، وهذا غير صحيح على إطلاقه لأن فقد التميز بالكلية معناه فقد الكيف ، وفقد الكيف يقتضي زوال الوجهة ، وزوالها يعني زوال الوجود الجدلي برمته .

ولهذا كانت الوجهة موجودة ، ووجودها يستلزم وجود نوع من الكيف على صورة ما ، ولا تبرز المرحلة ـ أيّ مرحلة ـ مهما كبرت أو صغرت إلا حين تتم دورتها ، كما لا يبرز الليل والنهار والعام إلا في الدورة التامة ، ولا تبرز الرغبة والعقل في الومضات المتقاصرة أو المتطاولة إلا خلال انقضاء الدورة الجدلية ، وفحص جزء من الدورة لا يأتي بشيء ، والرغبة والعقل من واد واحد ، ويتميزان في دورة جدلية كاملة ، وما بحث الرغبة مستقلة عن العقل وبالعكس إلا من باب الإيضاح .

والديمومة عند برجسون متصلة بالروح ولها وجه آخر زماني متحرك متصل بالعقل والمادة ، ولعل الفارق بين حركة الجدل في الزمان والمكان والديمومة هذه يرجع إلى الوجهة ، فلو عزلنا الزمان والمكان من وجهتيهما المتضادتين وقفنا وجهاً لوجه أمام ديمومة برجسون التي يراها عماد فلسفته ..

ولكننا حين نحذف الوجهة من الزمان والمكان نحذف الحركة ونحذف الجدلية برمتها إلى ديمومة مطلقة .

والوجودية تفرق بين الوجود والماهية ، فترى الماهية[٢] : « ما يكون عليه الكائن ؛ فهناك ماهية الورقة .. أنا إنسان فأنا أملك الماهية الإنسانية .

---

(١) المذهب في فلسفة برجسون للدكتور مراد وهبة ، ص٩٥ .

(٢) الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة لعبد الفتاح الديدي ، ص ٢٠٩ .

ولكنني لا أقول بذلك - كما ترى - كل ما تكون عليه تلك القطعة من الورق ، ولا كل ما أنا هو ؛ فأنا لا أمسك في أي معطى غير الخصائص التي يحتوي عليها بالاشتراك في كل الكائنات التي هي من النوع نفسه ، فهذه الخصائص تكون الماهية الكلية ، وتصير هذه الماهية الكلية ماهية فردية إذا استكملت بالخصائص بكل على حدة » .

معنى الحرية

إن لفظ الحرية من صيغة (ح رْ) يتجه إلى التميُّز من غيره . وكأن الحركة في هذه الصيغة تخرج من توسعها بالحاء الحلقية المظهرة الواسعة المهموسة ، لتنطلق في مجرى متطاول في تكرر هو مجرى راء التكرير المذلقة .

أما حركة الرحح من صيغة (رحّ) ، فهي حركة تخرج من تطاول الراء في تماد ، لتتسع اتساعاً يشبه حركة محيط دائرة يتمادى متسعاً ، وكأن الشيء يبلغ غاية مدّه في التحرر من غيره ، ليبدأ في التجاوز في اللحظة التي بلغ فيها غاية التحرر . فالراء التي تشكل نهاية (ح ر) هي الراء نفسها التي تشكل بداية (رح) والعكس بالعكس ، إذ الحاء التي تشكل نهاية (رح) ، هي الحاء التي تشكل بداية (ح ر) . وعلى هذا فصيغة (ح ر) تأخذ من صيغة (رح) حاءَها لتعطيها راءَها ؛ والعكس بالعكس ؛ أي أن كل تجاوز يقوم في الوجود الطبيعي يأخذ من غيره الذي تجاوز عليه بمقدار ما يعطيه ، قدراً بقدر ، ولو لم يكن التجاوز متعادلاً ، أخذَه بقدر عطائه ، لزال هذا الوجود من أساسه . وحين قامت الخلية في الكائن الحي ؛ بدأ الاختلال ، وجاء الإنسان ليقيم الموازين القسط بينه وبين أخيه الإنسان ، على الحال التي هي عليه في الوجود ، فكان منه ما كان ممّا لا حاجة لذكره ، لأنه معروف .

والحرية أو لفظ (ح ر) حين ننظر إليه مستقلاً عن (رح) فإننا نميزه منه ، وكذلك حين ننظر إلى (رح) مستقلاً عن (ح ر) فإننا نميزه منه أيضاً ، وتميز الشيء من الشيء هو فصله عنه ، فحين نفصله يتميز ، ولكن من أين جاء هذا التمييز ؟ هل هو من الفصل ذاته ؟ ولو فرضنا أنه لا يوجد إلا (ح ر) فلا حاجة لتمييزه لأنه لا يوجد ما نميزه عنه .. ولو وجد لوحده فلا ميزة له لأنه لا يوجد ما يتميز عنه ، والميزة تقتضي وجود الآخر .. ومن هنا كان الشيء في حالة انفراده (كمّاً) وكان (كيفه) في ضده ، فكل ضد (كمّ) في ذاته و (كيف)

لضده الآخر ، والماهية على هذا بمثابة (الكمّ) للوجود ، والوجود أيضاً بمثابة (الكمّ) للماهية ، وكل منهما بمثابة الكمّ في حالة انفراده .. وعلى هذا فكل منهما كالكمّ من وجه وكالكيف من وجه آخر .. هذا ما يمكن أن يفهم من دلالة التضاد بين (ح ر) و (رح)[1] .

وإذا كان الأمر كذلك فإنه لا سبق بينهما في الوجود أيضاً لأن كلا منهما موجود في الآخر بصورة من الصور ..

ونحن حين نبدأ بالنطق في (ح ر) نبدأ في الوقت ذاته بالنطق في (رح) أما ما يظهر من سبق أحدهما فهو ما يتراءى في الظاهر ، لأن الكيف شيء مبهم في الكمّ ، والكمّ شيء مبهم في الكيف في الخطوات الأولى وحين يتحرك الجدل يتضح التمايز عن طريق تمييز الضد لضده .

أما حين نجرد الوجود والماهية من سلطان الجدل فلا نعتبره أسبق منها ليصوغها ، فهو كالقول : إن الشيء وجد قبل صيغته .

وعطاء اللفظ عطاء مادي يقف عند حدود المادة ولا يتخذها جسراً إلى ما وراءها إلا إذا كان قائماً فيها .

ولما كان (كيف) الحرية في ضدها فإن سارتر يقول : « لم نكن قط أكثر حرية مما كنا تحت ظلال الاحتلال الألماني ، حيث فقدنا كل حقوقنا ، وبالتالي فقدنا حق الكلام ، فقد كانوا يشتموننا في وجوهنا كل يوم ، وكان ينبغي علينا أن نسكت ، وكانوا ينفوننا جماعات جماعات كالعمال والمعتقلين السياسيين ، وكنا نجد في كل مكان ، على الحوائط وفي الصحف وفوق شاشة السينما تلك الوجوه القذرة الباهتة التي حاول مستعمرونا أن يعطوها لنا عن أنفسنا ؛ وبسبب هذا كله كنا أحراراً »[2] .

ولو لم يكن (كيف) الحرية في ضدها لكانت (كمّاً) لا حياة فيه ولا روح ، ولما شعر سارتر بأنه لم يكن أكثر حرية مما كان تحت ظلال الحكم الألماني .

إن الشعور بالكيفية وليس بالكمية ، ولهذا وجدت الحرية كيفها في القهر والظلم ..

« وفي الليلة الظلماء يفتقد البدر » .

---

(١) راجع بحث (ح ر) و (رح) من هذا الكتاب .

(٢) الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة لعبد الفتاح الديدي ، ص ٢١٨ و ٢١٩ .

والوجودية ترى (العدم) شيئاً ضد الوجود ، ويرى هذا الحرف (العدم) فقراً وفقداً ، وأما ضده الكامن فهو (الدعم) الذي يدفعه للظهور ، وإذا قرنت (الدعم) بـ (العدم) وجدتهما ضدين مبنى ومعنى ، إذ العادم عكس المدعوم ، ومع هذا فليس العدم شيئاً لا وجود له لأنه قائم في ضمير الوجود .. إن الفقير موجود ، ولكنه عادم ، وهذا دليل على أن هذا الحرف متصل بالوجود الخارجي لا ينفك عنه أبداً ، ولا يتناول الشيء الذي لا وجود له بالكلية ، وعلى هذا يصبح العدم نوعاً من الوجود يتجه إلى الباطن ، كما يصبح الوجود دعماً وتمكناً يدفعه العدم أو قل الزمن الذي يتناقص ليظهر ويبرز ، وأفضل ما يعرف به الدعم هو أنه ضد العدم ، كما أن أفضل ما يعرف به العدم أنه ضد الدعم أيضاً .

ونجد لفلسفة برجسون التي تقيم الحرية على أساس من مقولة الديمومة والاتصال ، كما تقيمها فلسفة سارتر على أساس من مقولة الملاشاة والانفصال[1] ؛ جواباً في جدل هذا الحرف الذي لا يرى هناك اتصالاً منفرداً ولا انفصالاً منفرداً ، لأن القائم إنما هو (اتصال منفصل) أو (انفصال متصل) ، ونحلل المثال الذي يورده سارتر وهو مثال المريض ؛ فهو بمقتضى انفصاله عن المرض ينظر إليه باعتباره عائقاً أو باعتباره شيئاً مؤلماً لا يستحق أي مبالاة ، ونحن نتساءل هل يمكن حقيقة للمريض أن ينفصل عن المرض ، ولا سيما في الحالات التي يكون فيها المرض عنيفاً مؤلماً[2] .

لو رجعنا إلى لفظ (م ر ض) وجدناه يحتوي على ضده الكامن فيه وهو (ض ر م) ، فالمرض خمود وضعف في الجسم ، والضرم قوة واشتعال ، فالنار تمرض حين تخبو وتخمد ، وتقوى حين تضرم وتتقد ، واللفظان في حركتهما العامة متضادان مبنى ومعنى .

وحين ننطق بلفظ (م ر ض) وننتهي إلى الضاد فإننا في الوقت نفسه نكون قد انتهينا من (م ر ض) وبدأنا (ض ر م) حتماً ، ومعنى ذلك أن نهاية المرض هي بداية الصحة ، وأن بداية الصحة هي نهاية المرض ، فنهاية أحد الحالين بداية للآخر وهذا هو الاتصال ، وحين ننظر إلى لفظ (م ر ض) نجده لفظاً مستقلاً قائماً بذاته لا علاقة له بلفظ (ض ر م) وهذا هو الانفصال ؛ فاللفظان كل منهما متصل ومنفصل بآن واحد .

---

(١) بين برجسون وسارتر لحبيب الشاروني ، ص ١٦٣ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٦٩ .

وليست هناك لحظة تفصل بين المرض والصحة بحيث يمكن القول : إنه في هذه اللحظة تبدأ الصحة ، أو في هذه اللحظة ينتهي المرض . والواقع أن هناك مرحلة بين الصحة والمرض تكاد تتشابه إلى حد كبير ، ومن هنا جاء تشابه الأضداد . وهناك قمة من المرض تقابل الصحة في أوجها وهما حالان متناقضان ؛ وهذا هو التناقض بين الأضداد ، لذلك قيل عنها أضداد ولم يقل متناقضات إلا تجوزاً ، فالضد يأتي للمثل والمشابه والنقيض ، وما تجده هنا من استعمال أحدهما مكان الآخر فهو من قبيل التجوز ، كما يقول المعري :

لا تقيــــد عليَّ لفظي فــــإني مثل غيري تكلمي بــــالمجــــاز

والديمومة في اللفظ وضده موجودة أيضاً لأن الحروف الواحدة في كليهما تعبر عن أن كلاً منهما موجود ودائم في الآخر ، والتلاشي موجود أيضاً لأنه عند النطق بـ (مرض) تتلاشى (ضرم) والعكس بالعكس ، وحتى زوال التلاشي والديمومة موجود أيضاً إذا صح التعبير . إن وجود اللفظ رهن بوجود وجهته ، فإذا زالت الوجهة عن (م رض) و (ض رم) زال وجودهما ، لأن ضرم تصبح مثل مرض ، وفي الواقع المشاهد حين لا يكون للنار اضطرام ـ أي اشتعال ـ ولا يكون لها خمود ـ أي انطفاء ـ فمعنى ذلك أن النار ليس لها وجود ، وليس هناك نار لا هي بالخامدة ولا بالمشتعلة ، وكأن الديمومة في رؤية برجسون تقوم وراء هذه النار التي ليست بالخامدة ولا المشتعلة ، ولكنها شيء آخر .

وهذه الألفاظ صورة للوعي فهي تجمع في حركتها بين حركة الفكر وحركة المادة ، بل إنها تجعلها واحداً ، وهذا ما يعطيها الحق في التحدث عن الوعي والمادة معاً .

إن فكرة الزمان في الفيزيقا الكلاسيكية متمايزة عن هذا الزمان الذاتي في التجربة الإنسانية ، فهي كانت تعنى فقط بالديمومة وليس بالمجرى ، وكان الكون يعتبر ، إما أبديّاً ، أو كأنه خلق فجأة من قبل فاعل خارجي »[1] .

إن لفظ (م رض) حيث يتحرك تحركاً لا نهائياً وننظر إليه من زاوية المكان ، فإن المكان يصبح وكأنه غير موجود ، لأن وجود أية نقطة عليه يمكن فيها وجود أي حرف من حروفه لا وجود لها ، لأنها لو وجدت فهذا يقضي أن السرعة تناهت عندها حتى وجدت ،

---

(١) آفاق الفكر المعاصر لغاتيان بيكون ، ص ٧٢١ .

وهذا معناه إلغاء المكان ، وإذا ألغينا المكان أصبح الزمان أبداً أو كالديمومة في نظر برجسون .

وإذا نظرنا إليه من زاوية الزمان وهو يتحرك بسرعة لا نهائية فإنه لا يمكن تعيين نقطة من نقاطه ، لأن التعيين معناه أن السرعة تناهت عند هذه النقطة ، وعليه فلا يمكن التعيين ، وهذا معناه إلغاء الزمان الذي إن ألغيناه أصبح المكان لا نهائياً .

ولكن الزمان والمكان تجمعهما جدلية واحدة ، ومن أجل أن يجتمعا في هذه الجدلية فمن المستحيل أن يكون أحدهما صفراً ، لأننا إذا أردنا أن نجمع في الحروف التي هي الميم والراء والضاد لفظين هما (م ر ض) و (ض ر م) فإن هذا الجمع يقتضي بالبداهة أن لا سبيل إلى النطق بحرف من أحدهما إلا بالنطق بنظيره الآخر ، أي أننا حين نبدأ بالميم من أول (م ر ض) نكون قد انتهينا عندها من ميم (ض ر م) ولكن بصورة معكوسة ، والعكس آتٍ من تعاكس الوجهتين ، وكأننا في حقيقة الأمر نبدأ الشيء ذاته ولكن من آخر ضده ومن أوله بآن واحد ، والذين يقولون إن الزمان لا يقبل العكس ينظرون إلى التعاقب في الوجود الذي يجعل الزمان متناقصاً دائماً وأبداً والمكان متزايداً دائماً وأبداً ، وإذا كان الزمان والمكان متعاقبين فكل منهما ناقص وزائد معاً في آن .

« إن مفهوم الزمان الفيزيقي الذي أدخله (غاليله) في الفلسفة الطبيعية كان يتسم بطابع هندسي بجوهره . ففي الهندسة ، إن فكرة الترتيب مؤسسة على مفهوم ما بين ، إن هذه الفكرة يمكن قلبها ، لأنه إذا كانت (ب) ما بين (أ) و (جـ) فإنّ (ب) هي أيضاً ما بين (جـ) و (أ) في الفكرة الذاتية التي لدينا عن جريان الزمان ، الفكرة الأساسية هي مع ذلك ، فكرة (السابق) و (اللاحق) . إن هذه الفكرة غير قابلة للقلب ، لأنه إذا اعتبر المراقب أن الحدث (ب) هو لاحق للحدث (أ) فمن المستحيل أن يتمكن من اعتبار (أ) لاحقاً للحدث (ب) . إن فكرة الزمان في الفيزيقا الكلاسيكية كانت متمايزة عن هذا الزمان الذاتي في التجربة الإنسانية ، فهي كانت تعنى فقط بـ (الديمومة) وليس بـ (المجرى) وكان الكون يعتبر إما أبدياً أو كأنه خلق فجأة من قبل فاعل خارجي »[1] .

والذي يجمع بين الجريان والديمومة أن كلاً من الزمان والمكان يجتمعان في جدلية واحدة وكل منهما بالنسبة إلى الآخر دافع ومدفوع في آن معاً ، ولذا فهما يقبلان الجريان والديمومة في

(١) آفاق الفكر المعاصر لغاتيان بيكون ، ص ٧٢٠ .

الحالين . وكون المريض حراً بمقتضى انفصاله عن المرض في أن ينظر إليه باعتباره عائقاً أو باعتباره شيئاً مؤلماً أو باعتباره شيئاً مهملاً لا يستحق أي مبالاة[1] .

فإن ما مر من وجود الاتصال والانفصال معاً كما ينطبق على فترة المرض كلها ينطبق على أي لحظة من لحظاتها ، وإذا استطاع المريض - كما يقول سارتر - أن ينفصل وانفصل في لحظة ما فهو في هذه اللحظة ذاتها متصل ومنفصل معاً ، إذ لا حدود بين أي لحظة اتصال ولحظة انفصال أخرى كما تبين سابقاً ، وتلك هي مشكلة الجدل التي تنطق دائماً بلسان الشاعر :

زعم العـــــوازل أنني في غمرة   صــــدقـوا ولكن غمرتي لاتنجلي

وهذه الغمرة هي الإشراق بعينه .

ولا تجد تمييزاً بين الفعل والعمل في عبارات الباحثين كما تجده في هذه الحرف ، لأنّ الفعل كامل فيه ؛ فهو إما فعل كامل ، أو فعل حيوان : فالكامل يفعل لأن فعله كامل ، والحيوان يفعل لأن فعله غريزي لا مجال للزيادة فيه ، فهو يصدر كاملاً . وهكذا ترى صلة بين الفعل في المثل الأعلى وبين الفعل في المثل الأدنى ، والعمل واسطة العقد بين الفعلين ، فهو إنساني محض ، وغير الإنسان لا يعمل بل يفعل ، ولم يستعمل لفظ العمل للحيوان إلا في مثل قولهم : « البقر العوامل »[2] .

وحين تجد في هذه اللغة فعلاً منسوباً للإنسان فهو إما لتخلقه بأخلاق المثل الأعلى وإما لانحطاطه إلى مرتبة الحيوان ، ولذا كان تعريف الإنسان بأنه العامل هو التعريف المميز ، ولهذا فإن ما يصدر عن المثل الأعلى يوصف بالفعل ولا ينسب العمل إليه إلا نادراً .

وحين يعرف سارتر الإنسان بالعمل[3] فتعريفه يتفق وسير الجدلية في هذا الحرف . وانظر إلى العمل الإنساني حين يقرب من الكمال ويصبح بعيداً عن النظير في قول ذي الرمة[4] :

---

(١) بين برجسون وسارتر لحبيب الشاروني ، ص ١٦٩ .

(٢) مفردات الراغب .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٧٤ .

(٤) أساس البلاغة للزمخشري ، مادة (فعل) .

وشعر قـــد أرقت لــــه غريب أجنبــه المســـانــد والمحـــالا
فبت أقيمــــه وأقــــد منــــه قــوافي لا أعــد لهـــا مثـــالا
غرائب قـــــد ذهبن بكل أفــــق من الآفـــاق تفتعــل افتعـــالا

أي تبتدع ابتداعـاً غير مسبوق إلى مثلـه .. وهـذا الافتعـال سما إلى مرتبـة عـاليـة فكان ابتداعاً غير مسبوق إلى مثله .

وتأمل كيف قالوا لإبراهيم : ﴿ من فعل هذا بآلهتنا ﴾ [الأنبياء : ٥٩/٢١] . يشيرون إلى أنه فعل متدنّ ؛ وكأنه ليس بفعل إنسـان ، فردّ عليهم إبراهيم رداً يضع الحجر في مكانـه بين الأحجار لا إلهاً بين الآلهة إذْ قـال : ﴿ فعلـه كبيرهم هـذا ﴾ [الأنبيـاء : ٦٣/٢١] وأشـار إلى أكبر الأصنام ..

فانظر كيف انتقل الفعل من أرفع الدرجـات إلى أحطّهـا ، فهو لا يقبل التوسـط . أمـا ما يقبل التوسط فهو (العمل) . ونزع صفة الكمال عنـه يفسح المجـال أمـام كل عمل ليسير من كمال إلى كمال سيراً لا نهـايـة لـه ، ويبقى وراء كل عمل عظيم أمل في عمل أعظم فلا نغلق البـاب عليه إلا في أحط الدرجات لأنه ليس بفعل حيوان ، ولا في أعلاهـا ؛ فمـا كان لعملٍ أن يكون كاملاً لا مزيد عليه لمستزيد ، وبلوغ الغاية في أي شيء ليس من طبيعة الجـدل في هـذا الحرف الذي يرى في كل غاية وسيلة لما بعدها ، فهي غاية ووسيلة معاً .

الفرق بين الفعل والعمل

وكأن المعري وضع الفعل في موضعـه الـذي إن تسـامى فهو متصل بعـالم الملائكـة ، وإن انخفض انحط إلى جنس البهائم :

ثــلاث مراتب ملــــك رفيـــعٌ وإنســـــانٌ وجيــــلٌ غير إنس
فــــإن فعــل الفتى خيراً تعـــالى إلى قِنْس المــلائـــــك خير قنس
وإن خَفَضَتْــــهُ همتـــه تهـــاوى إلى جنس البهـــــــائم شرّ جنس

والقِنْس : الأصل . وأبو العلاء لم يستعمل كلمـة (عمل) التي لو استعملهـا لبقي الـوزن صحيحاً ، وإنما استعمل (فعل) . وعلى هذا فالإنسان في فعله إما ملك وإما بهيمة ؛ وفي عملـه إنسان .

وملكة الجدل في هذا الحرف التي تتمثل في تلك الثروة الكبيرة من المعاني تصل الحاضر بالماضي ، وتبقيه حيّاً في المستقبل حياة متطورة متحولة .

وآثار حركة الجدل في ماضي هذه اللغة تجعل الذاكرة ترجع إلى تلك الخطوط التي رسمتها في النفس أحداث الماضي ، وعملت التجربة الاجتماعية على توضيحها ، فهذه الخطوط تظل قائمة في النفس وهي تتطور وتتجدد مع اتصالات الشخص المتجددة في المجتمع[1] .

وإذا كانت الذاكرة الاجتماعية تستمد قوتها وديمومتها من تلك الجماعة البشرية التي هي عماد الذاكرة فإن من يقوم بعملية التذكر هم الأفراد من حيث هم أعضاء في جماعة ، فالذاكرة الاجتماعية تتخذ لدى الأفراد صيغاً متغيرة هي الذكريات الفردية ، وهذه الذكريات الفردية هي بمثابة وجهات نظر تختلف بحسب ظروف الفرد الخاصة . ولكنها ترتبط وتعود في نهاية الأمر إلى الذاكرة الاجتماعية[2] .

وهذه الذاكرة الاجتماعية لا تحيا إلا في إطار صيغة الجدل التي تجعل الزمن متصلاً ومنفصلاً بآن واحد ، فهو باتصاله يصل الماضي بالحاضر والمستقبل ، وبانفصاله يعطي لكل فترة لحظات ترى فيها (كيفها) لأن اللحظة الآنية لا تجد كيفها إلا في خارجها ، فنحن ندخل في حكم أشياء لتحكم علينا ، ونخرج من حكمها لنحكم عليها ..

وطبيعة الجدل في هذا الحرف وإن استوعبت الماضي في الحاضر فإنها تستوعبه لتجعل منه مستقبلاً متطوراً ، وهو في الوقت نفسه (حاضر الماضي) و (ماضي الحاضر) .

لو أخذت (ك س ب) و (س ك ب) لوجدت الكسب يعني إدخالك المكسوب في حوزتك ؛ فكل ما تكسبه تحوزه ، والسكب إخراجه منها ، وحين تسكبه تخرجه من حوزتك كأن تصبه في شيء آخر ..

وإذا كان ماضي لفظ (ك س ب) أصبح حاضراً في (س ك ب) وتحول الشيء المكسوب في الماضي فأصبح مسكوباً ، فهل المكسوب يعني المسكوب لأن حروف (ك س ب) هي حروف (س ك ب) نفسها وما كسبناه سكبناه ؟

إذا كان الأمر كذلك فإن العطاء مثل الأخذ ، وإن القصر مثل المد .. وإن الشيء هو

(١و٢) بين برجسون وسارتر لحبيب الشاروني ، ص ١٧٨ ، نقلاً عن موريس هالفاكس .

نفسه لم يتحول ولم يتبدل .. الكسب : أخذ ، والسكب : بذل ، وليس الآخذ كالباذل ؛ هذا في أبسط الصور .

إن الصيغة وإن بقيت محافظة على ذاتها صيغةً ، ولكن المحتوى قد تبدل وتطور ، وأصبح « لا أنت أنت ولا الديار ديارا » ؛ كان كسباً كما تكسب الشجرة ذاتها من البذرة ثم أصبحت شجرة تسكب ما كسبت ، فهل ما تسكبه من ثمار عين ما اكتسبته من البذرة والمحيط .. إنه هو ولكنه شيء آخر جاء لشيء آخر ؛ لقد تحول كل شيء وتبدل ولكن الصيغة هي ذاتها ، اكتسبت الشجرة من البذرة ثم سكبت ، ولكن أين كسب من كسب ، وأين سكب من سكب ، أين عطاء الشجرة من عطاء البذرة التي هي أصلها ؟

ولكن هل زال الماضي المتمثل في البذرة من الشجرة التي تفرعت منها .. لم يزُل ، لقد بقي محافظاً على ذاته كما بقيت حروف (ك س ب) في (س ك ب) ، ولكن على شكل صيغة متطورة متحولة .. لقد تغير (الكم) و (الكيف) معاً .

إن وجود (ك س ب) في (س ك ب) دون تحول أو تطور حركة ميكانيكية ، أما وجودها في صيغتها المتطورة المتحولة فهو حركة جدلية ديناميكية ، والفرق بين الحركتين كالفرق بين البذرة الواحدة وبين الشجرة ، أصلها ثابت وفرعها في السماء . والشجرة تنقض البذرة وتؤكدها معاً ، فهي تثبتها وتنفيها بآن واحد على حد تعبير هيجل .

إن هذه الحركة الجدلية واضحة في هذا الحرف كما هي واضحة في جدل (هيجل) ، ومزية هذه اللغة أن كل لفظ من ألفاظها جدلية قائمة بذاتها ، وإنك لترى الباحثين يذهبون في كل وجه ليجدوا مثالاً واضحاً لحركة الجدل على غرار ما تراه في هذه اللغة فلا يجدونه ، لأن الفطرة هي معلم كل معلم ، فهي أعلم من كل عالم وهي في الوقت نفسه أشد جهلاً من كل جاهل ، فيا للعالمة الجاهلة !!.

والوجودية حين ترى الشعور بالوجود لا يكون شديداً كشدته في لحظة الموت ؛ على حق لأن الشيء يجد (كيفه) في ضده ، وأشد ما يكون الكيف في اللحظة التي يبلغ فيها التضاد أقصاه ؛ لحظة الانتقال من الحياة إلى الموت ، فالحياة تجد (كيفها) في الموت ، والموت يجد كيفه في الحياة ، وكل شيء يجد كيفه في ضده ، وهو في ذاته كَمّ لا كيف له ، وليس معنى ذلك أن التكيف داخل الذات معدوم ، فالذات قائمة على التضاد ، وكل ضد داخل الذات يجد

كيفه في ضده أيضاً ، والذات بجملتها تجد كيفها في ضدها ، ولهذا يصر الوجوديون على العدم في كل شيء ليعطوا اللحظة أقصى ما يمكن من التكيف ، وهم ملتقون مع حركة الجدل في هذا الحرف الذي يحتوي كل لفظ فيه وبصورة حتمية ضده ليبلغ أقصى درجات (التكيف) ، وفي ذلك دفع للحياة إلى أقصى مدى من التوتر والتناقض .

فلو أخذت لفظ (راح) الذي يعني جاء وضده (حار) الذي يعني رجع وجدت أنه ليس بين الرواح والحور فاصل لأنك لا تنتهي من الحاء في راح إلا وأنت مبتدىء بالحاء من (حار) ، فأنت بين رواحٍ وحورٍ متصلين دائبين يجريان إلى قدرهما بقدرهما وكل منهما (كمٌّ) في ذاته ، و (كيْفٌ) في ضده ، فلا تعرف قيمة القدوم إلا بالوداع ، ولا قيمة الوداع إلا بالقدوم .. وأقصى ما يعرف الوداع حين يكون الأمل في اللقاء معدوماً .. وإذا زال التضاد وأصبح اللقاء لقاءً لا فراق بعده فقد اللقاء (كيفه) والعكس بالعكس أيضاً ، فقد قال الشاعر :

وأعظم ما يكون الشوق يوماً ... إذا دنت الديار من الديار

ويا ليته قال :

وأعظم ما يكون الشوق يوماً ... إذا نأت الديار عن الديار

والسؤال : لِمَ قام (الكم) و (الكيف) ؟ وهو سؤال متصل بسؤال آخر : لِمَ قام التضاد ؟

إن الكم والكيف ضدان في حركة جدلية واحدة كلما زاد أحدهما زاد الآخر ولكن بصورة عكسية ، أي زاد تناقصه . والكمّ سير نحو التجمع ، والكيف انطلاق نحو التطلع ، وكَمّ الشيء : تجميعه ، ومكّه : فضّ ما تجمع منه ، والمكّ : من امتكّ ضرع الدابة ؛ إذا امتص ما تجمع فيه من لبن . والأمر يدور بين تجمع الشيء ، وإزالة ما تجمع منه . فاللبن يجتمع في الضرع فهو (كمّ) وامتكاكه نقض لما تجمع منه . وكأن المكّ يفتح السبيل أمام ما تجمع لينطلق ، ومن هنا اتسم الملكّ بالتطلّع ، واتسم الكمّ بالتجمع ، ولو صرفنا النظر عن الوجهة لكان (الملك) كمّاً و (الكمّ) مكّاً ، فالكمّ حركة من المحيط إلى المركز ، والمكّ حركة من المركز إلى المحيط . وحين تزول الدائرة التي تمثل هنا الوجهة تصبح الحركتان حركة واحدة . ولكنها في حقيقة الأمر حركة لا وجود لها ، فلا وجود في هذا الوجود إلا للمتجه .

ولهذا كان الوجود هو (الكم والكيف) ويستحيل وجود أحدهما مستقلاً عن الآخر .

ولكن الكم والكيف إنسانيان متصلان بالإنسان ولا وجود لهما إلا بـه ، فهل الوجود هو الوجود الإنساني وحده ؟

والكم والكيف ضدان ، والتضـاد موجود في كل شيء في هـذا الوجود الـذي يحتوي الكم والكيف ، وكل من الضـدين (كَمّ) في ذاتـه و (كيف) لضـده القـائم فيـه .. والكم والكيف موجودان في الطبيعـة ، وفي الإنسـان ، ووجودهمـا في الشيء وجود مبهم ، ويتميز كلمـا مضى الكائن قدماً نحو الشعور . والتمييز يكاد يكون معـدومـاً في غير الإنسـان ، فترى الوجود كلـه وكأنه (كَمّ) يجد (كيفه) في الشعور الإنساني وإن كان قائماً في غريزة الحيوان الـذي يتكيف سليقة وطبعاً كما يقول المعري :

إذا لم تر الصقر الحمـــامـــة دهرهـــا فمن شيم الــورق الحـــذار من الصقر

والتضـاد في جـوهره تمييز للكم من الكيف ، ولـولاه لكان كل شيء ككل شيء في هـذا الوجود الذي إن أصبح في مثل هذه الحال زال . ووجوده رهن بوجود التضاد ، وزواله رهن بزواله ، والمعـادلـة : الوجود = التضـاد = الكم والكيف ؛ صحيحـة ، فـإذا حـذفت التضـاد حذفت الكم والكيف وأزلت الوجود بالكلية ..

وفي هذا إشارة إلى أن الوجود المادي وجود كَمّي يجد كيفـه في الإنسـان أكثر مـا يجـد . ووجود الكَمّ والكيف في حالة مبهمة لا تتميز مقدّمـة للتمـايز الـذي يشير إلى أن كل مـا مرّ من مراحل مقدّمة لظهور الشعور . يقول المعري : « والمرء لولا أن يحس جدار » ، وقد شـاركـه في هذا الإحساس النبات والحيوان على نحو ما . وحين يزول هـذا الشعور من الإنسـان يبـدأ طريقه إلى خطوته الأولى ؛ يقول المعري :« والجسم بعد فراق الروح كالمدر » ، وقـد عـاد إلى الجدار كرّة أخرى .

وإذا كان الفرق بين الكم والكيف فرقاً في الاتجاه الذي إن زال زال الوجود كله كما تقدم ، فالذين يؤكدون على الوجهة إنما يؤكـدون على الوجود ذاتـه ، وليست الوجهـة مجرد اتجاه بل هي الوجود .. وإذا بحثنا عنها نراها تتجلى في الاختيار أوضح ماتتجلى ، والاختيـار لا يكون اختياراً إلا حين تكون حراً فيما تختار ولذا كانت المعادلة :

الوجود = الوجهة = الاختيار = الحرية ؛ صحيحة ، وكأن كل الوجود في الحرية .

وحين يستعمر شعب شعباً فإنه يلغي وجهته ، ويدفعه للسير في اتجاه رغباته . وبإلغـاء

الـوجهـة يلغى التكيف ، وينحـط الإنسـان إلى مستـوى الحيـوان الأعجم المـؤهّـل وليس المستوحش .

وتطل الإنسانية المعذبة برأسها في شخص المغلوب الذي يطالب الغالب بتوحيد الوجهة تحت لواء الإنسانية ، وما أسرع ما يتبنى الغالب هذا المطلب ليارس تحت ظلاله أسوأ ما يعامل به الإنسان أخاه الإنسان .

ولكن الغالب يسعى إلى حتفه بظلفه ، فكلما أوغل في إلغاء وجهة المغلوب أوغل في إلغاء تكيفه ، وكلما ضاق التكيف ازداد الشعور بالحاجة إليه ، وزاد التطلع إلى التحرر ، وفي التحرر حتف الغالب الذي يتأخر كلما عرف كيف ينفس عن شعور المغلوب . والحرية والتكيف توأمان .

والصعوبة في الحرية تنشأ من علاقتها بالتكيف ، فهي في صورتها العامة تقتضي العدل ، والعدل في التعليم مثلاً يقتضي أن نكثر من عدد المدارس لتستوعب (الكمّ) الذي يظهر اتجاهنا إليه وكأنه اتجاه على حساب الكيف الذي نجعله في المرتبة الثانية بعد الكم نظراً لضرورة العدل ، ونقصُ التكيف نقصٌ في الحرية ذاتها ، وهذه هي المشكلة التي تنشأ عن علاقة (الحرية) بـ (الكيف) التي تجد بعض حلولها في فتح طريق (الكيف) أمام النابغين من الطلاب .

والتوسع في (الكمّ) في كل شيء دون توفر الكيف اللازم إدبار عن الحرية وإقبال على القيد من جديد .. ولذا فالعدالة المطلقة هي الظلم المطلق ، لأنها تعني إهمال الكيف الذي يعني إهمال الحرية .

وإذا كان لا وجود للكمّ وجوداً متميزاً إلا في الكيف ، وليس الكم والكيف إلا التضاد ، فإن التضاد أسلوب الوجود الأمثل في تجديد الوجود وتطويره ، وحين يخلو الوجود من تضاده يزول ، ولا يستطيع أحد الآن التحدث عن المولود الجديد بعد زوال التضاد .

وإذا كان الكيف من الخارج لأن كل صيغة تأخذ كيفها من ضدها وهو وإن كان قائماً فيها يعتبر كأنه خارج عنها . فلابدّ للحصول عليه من السعي إليه ، والبحث عنه ، والتطلع نحوه .. إن الباحث عن الكيف مسافر ، فقد يسافر داخل ذاته من فكرة إلى فكرة ، وكل فكرة خالفةٍ كيفٌ لفكرة سالفة . ولهذا فكل ما يسعى إليك ويمثل بين يديك مهما كانت

درجة تطوره متدنية أو مرتفعة ؛ فهو (كَمّ) ، ولا ينتقل من الكم إلى الكيف إلا حين تسعى إليه أنت وتبحث عنه ، وتمضي في تصوره وتخيله وإعادة تركيبه من جديد إذا كان معداً مركباً ، إذ كل مركب مجهز للاستعمال هو كَمّ مهما رقى في سلم التطور والتكيّف ، لأن كل ما يأتي من الخارج (كَمّ) والكيْف هو ما نصنعه نحن بأيدينا .

وقد أدرك القوم بحسهم هذه الوجهة ، وعبروا عنها فيما صدر عنهم من حركات . فهذا أبو حية النميري يصور كيف أن فتاة ذات أناة ، فاترة ، كسول ، لدلالها ووفرة النعمة من حولها ، تنام في الضحى ، ولا تنام إلى مثل هذه الساعة إلا من كفيت شأنها ، فلا تحتاج شيئاً ، وكانت في مجتمع نسوة فقلن لها ـ وقد مرّ بهن شاب كخوط البان في رشاقته ولينه يمشي رويداً ـ: فدنياك لا يرح صحيحاً ، وإن لم تقتليه بحسنك وجمالك فقاربي أن تقتليه .. فماذا فعلت لقتله ؟

إنها جرت على مثل ما يجري عليه العارضون في التلفزيون اليوم ، يعرضون بضاعتهم محاطة بلمع خاطفة من المغريات تمر مرّ البرق ؛ ما أسرع ما يلتمع وما أسرع ما ينطفئ ، ليتركوا للمشاهد البحث عن (الكيف) والسعي إليه ، ولو أنهم أطالوا في عمر تلك المغريات المشوقة لضاع القصد ، ولما أحس المشاهد أنه بحاجة إلى متابعة الكشف والبحث ليطلع على كيفية ما رأى وما شاهد .

ولم تزد هذه الفتاة على أن ألقت قناعها عن وجه كأنه الشمس وأسرعت فرفعت كفها ومعصمها تستر هذه الشمس الطالعة بعد أن أفرغت في قلبه سحر عينيها ، وصاحت لتوها برفيقاتها أن قلن له اذهب ..

رمته أناة من ربيعة عامر	نؤوم الضحى في مأتم أي مأتم
فجاء كخوط البان لا متتابع	ولكن بسيما ذي الوقار وميسم
فقلن لها سراً : فدنياك لا يرح	صحيحاً وإن لم تقتليه فألمي
فألقت قناعاً دونه الشمس واتقت	بأحسن موصولين كف ومعصم
وقالت فلما أفرغت في فؤاده	وعينيه منها السحر قلن له : قم
فود بجدع الأنف لو أن صحبه	تنادوا وقالوا في المناخ له نم
فراح وما يدري أفي ساعة الضحى	تروح أم داج من الليل مظلم

لقد تركته مسافراً مع (الكيف) يبحث عنه ويتطلع إليه ، ولو أنها كانت معه عمرها لارتدت في عينيه كيفاً ولكن دون كيفها يوم سترت وجهها بمعصمها .. ولهذا تتغير الأزياء لإخراج الكمّ من حدوده الجامدة إلى ساح الكيف المتحول المتبدل . ولو استطاع الناس أن يستبدلوا ذواتهم بأخرى لما قصروا .. ليخرجوا من حصار الكمّ إلى حرية الكيف ، فالكيف والحرية توأمان ، ولو أن النابغة الذبياني حين سقط نصيف المتجردة زوج النعمان بن المنذر قال : إن النصيف سقط عن وجهها وهي تريد إسقاطه .. ولو أنها لم ترفع يدها إلى وجهها تحجبه وتستره لما كان لبيته هذا المعنى الذي يؤديه :

سقط النصيف ولم ترد إسقاطه فتناولته واتقتنا باليد

وعلى أي حال فإنها أرادت إسقاطه من وجه ، ولم ترد من وجه آخر . لقد سقط النصيف حين سقط عن (كمّ) ولو كان بدراً ، وأخذ البدر (كيفه) في قوله : لم ترد إسقاطه ، وقوله : واتقتنا باليد .. كفعل عارضي البضاعات في التلفزيون ، فكأنهم حين يفرغون في العيون سحر المشوقات يأملون في أن يتجاوزها السحر إلى البضاعات ذاتها ، وفي أقل تقدير يحملونه على أن يتحمل غثاثة ما يعرضون لطرافة وسحر الإطار الذي يعرضون فيه .

ولما كانت المعرفة تعنى في أخص وأدق ما تعنى بإدراك (الكيف) ، تعذر أن تعطي عطاءها وأن يقدمها المربي إلى الطفل ؛ لأنها كالحرية تؤخذ ولا تعطى . ويقتصر عمل المربي على تقديم الإطار الذي يحمل الطفل على البحث عنها في (الكيف) ، أما إذا قدمنا المعرفة شروحاً وتفاصيل دون أن نحمل الطفل على أن يكشفها بنفسه فقد قدمناها (كمّاً) لا كيف له ، كتلك المسائل المحلولة والتصاميم الجاهزة في شتى ألوان المعرفة وككل شيء يستورد جاهزاً ، فهو (كمّ) مهما كانت درجة تطوره .

إن الوجود من حولنا يقبل إلينا على صورة (الكمّ) ما كان أقرب إلينا منه من حبل الوريد أو ما كان أبعد من نهر المجرة ، وقد يصبح البعيد (كيفاً) حين نرتحل إليه ونكشفه وقد يبقى القريب الذي في داخلنا (كمّاً) حين يقبل علينا ويلتصق بنا ، بل ويجري منا مجرى الدم ولا نرتحل نحن إليه فنكشف عنه الغطاء .. ولما كان كل شيء يقبل علينا (كمّاً) وكان ما يقبل أوسع بكثير بما لا يقارن مما نسعى إليه نحن ونكشفه .. كانت حياة الفرد في معظمها حياة (كمّ) لا كيف فيها ، لأن ما يقبل بحر وما يصدر عنه قطرات .

والشعوب كالأفراد ، فهي إن أغرقت فيا تستورد ولم ترحل لتكشف (الكمّ) عاشت حياة الكم على قدر حجم الشيء المقبل عليها ، وعاشت حياة (الكيف) على قدر ما يصدر عنها .

ولما كان التفاوت بين الشعوب قدراً لا مفر منه ، فإن المشكلة لا سبيل إلى حلها إلا تدرجاً ، ومن أولى الخطوات في السير إلى (الكيف) هضم (الكم) المقبل واستيعابه ، وكأن ما يشاهد الآن في العالم من تخلف عن مسايرة حركة (الجدل) ناشئ عن سرعة هذه الحركة في المادة أكثر من سرعتها في الإنسان .. وسرعتها في المادة عن طريق الكشوف العلمية تظهر على يد قلة متطلعة في كل زمان ومكان .

« والحركة في (كمّها) و (كيفها) ليست سوى الانتقال من المكان إلى داخل الزمان ومن الزمان إلى داخل المكان »[1] .

وإيضاح ذلك كما سبق في النظر إلى الحرفين الأولين من (مكن) : في المك المتمثل في الاندفاع المكاني نحو الخارج ، وضده (الكم) المتمثل في الاندفاع الزماني نحو الداخل .. « أما المادة فهي موضوع الحركة »[2] .

والقوم استعملوا لفظ (ن هـ ى) للشيء يستقر في قراره ، (فالنهية والنهاية)[3] غاية كل شيء وآخره ، وذلك لأن آخره ينهاه عن التمادي فيرتدع ، قال أبو ذؤيب :

رميناهم حتى إذا اربثّ جمعهم وعاد الرصيع نهية للحمائل

يقول : انهزموا حتى انقلبت سيوفهم فعاد الرصيع على حيث كانت الحمائل . والرصيع : جمع رصيعة وهي سير مضفور ، وهذا مثلٌ عند الهزيمة ، والنهية : حيث انتهى إليه الرصيع ، وهي سيور تضفر بين حمالة السيف وجفنه ، والنهاية : طرف العران الذي في أنف البعير وذلك لانتهائه به ، والنِّهْي والنَّهْي : الموضع الذي له حاجز ينهى الماء أن يفيض ، وقيل هو الغدير في لغة أهل نجد ، قال الشاعر :

---

(١) هيجل لعبد الفتاح الديدي ، ص ٩٥ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٩٥ .

(٣) لسان العرب ، مادة (ن هـ ى) .

ظلت بنهي البردان تغتسل   تشرب منه نهلات وتعل

وأنشد ابن بري لمعن بن أوس :

تشج بي العوجاء كل تنوفة   كأن لها بوأ بنهي تغاوله

وتنهية الوادي : حيث ينتهي الماء من حروفه . ونهاء النهار : ارتفاعه قراب نصفه . وكلها ترجع إلى أن الشيء بلغ مستقره وقراره ، والمكان يتناهى في القرارات التي يستقر فيها الماء . قال عنترة :

جادت عليه كل عين ثرة   فتركن كل قرارة كالدرهم

لما استقر فيها من الماء .

وحين يرتفع النهار إلى مده يبدأ في التقاصر وكأنه قد تناهى في ارتفاعه .

وضد (ن هـ ى) القائم فيه هو (هـ ن و) . والهنو : الوقت ، ومضى هنو الليل : أي وقته . والهنيهة : القليل من الزمان .

وإذا نظرت إلى الشيء يستقر في قراره حين يتناهى ، وإلى الشيء يمر كأنه هنيهة ؛ وجدت اللفظين متضادين مبنى ومعنى ، ووجدت أن الاستقرار متصل بالمكان ، وأن اللحظة غير مستقرة وهي متصلة بالزمان ؛ وهذا مفهوم اللفظ عندهم . يقول أبو العلاء :

أما المكان فثابت لا ينقضي   لكن زمانك ذاهب لا يثبت

ولكنك لو رجعت إلى القرارة يستقر فيها الماء لوجدتها كالهنيهة بين هنيهات الزمان ، فالمكان يستقر في القرارة ، كالزمان يتمثل في الهنيهة ، وكلاهما وعاء .

والتناقض الذي يعلنه اللفظ بحركته الجدلية يجعل الزمان والمكان ضدين في جدلية واحدة . ولو نظرت في الأمر الذي هو ضد النهي ورجعت إلى ضد (أمر) الكامن فيه وهو (رمأ) لوجدت نفسك ترجع إلى المكان من جديد لأن :

(ن هـ ى) ضد (هـ ن و) .
و (ن هـ ى) ضد (أمر) .
و (أمر) ضد (رمأ) .

ونتيجة المعادلات أن :

(رمأ) تشابه (ن هـ ى) .

وإذا كانت (ن هـ ى) تعني انتهاء الشيء إلى قراره من المكان ، وكذلك رمأ في قولك[1] : (رمأ) بالمكان أقام به ، ورمأت الإبلُ بالمكان أقامت فيه ، وخصّ بعضهم إقامتها في العشب ، وأرمأ إليه : دنا ؛ فهكذا ترى الرمأ متصلاً بالمكث والتريث ، كما ترى الأمر متصلاً بالنفاذ والمضي ؛ فالأمر والرمأ متضادان لفظاً ومعنىً . وتستطيع أن تستعمل المعادلات في هذا الحرف كاستعمالك لها في الرياضيات ، وحين يتصدى علماء العربية إلى مثل هذه المعادلات سيجدون أنفسهم أمام ألفاظ لها مرونة الأعداد وسعتها وشمولها وصلتها بالواقع الحي ؛ فهي تجمع بين الفكر والمادة في بيان عربي مشرق ، ومنطق إنساني قويم .. وفوق كل هذا فهي لسان طبيعي أصيل ، وهذا البيان الأخير أفصح من أخويه السابقين وأشد وضوحاً وضبطاً لأنه يمثل حركة أشياء الوجود في سيرها إلى قرارها ، وقرارها هو هذا السير نفسه .

والحروف الواحدة في (ن هـ ى) و (هـ ن و) تجعل كلا من اللفظين يستعمل في مكان الآخر ، ولما كان كل لفظ (كمّاً) في ذاته ، و (وكيفاً) لضده ، فالتناهي في المكان يجد كيفه في الهنيهة ، كما تجد الهنيهة معناها في التناهي .

والاستقرار والتريث لا يعرفان إلا حين لا يجد المرء من الوقت غير هنيهة تصور له الاستقرار والتريث على حقيقتها فيقدرهما حق قدرهما ..

والهنيهة العجلى لا تجد معناها وتفسيرها إلا بالتثاقل والتباطؤ ، والمكان لا يجد معناه إلا في الزمان . والزمان لا يجد معناه إلا في المكان .

والشيء الذي يتكرر دائماً ؛ هو أن الفرق بين الضدين في حركة الجدل يرجع في أصله إلى الفرق في الوجهة فإذا زالت جاء الإطلاق ليجعل الزمان مكاناً ، والمكان زماناً ، وليسوي بين الأضداد كلها ، وبعبارة أخرى إذا جاء الإطلاق بطل جدل التناقض ، وبالإمكان عند ذلك أن تكتب المعادلة التالية :

الزمان = المكان . و (أ م ر) = (رمأ) .

---

(١) تاج العروس ، مادة (رمأ) .

لأنه إذا كان لا فرق بين البدء بالهمزة كما في (أم ر) والبدء بالراء كما في (رم أ) فإن : (أم ر) = (رم أ) . بل إنّ : (كل شيء) = (كل شيء) .

ولنا أن نكرر قول أحد الصوفية :

أنـــا من أهــوى ومن أهــوى أنــــا	نحن روحــــان سكنـــا بـــدنـــا
فــــإذا أبصرتنـــــا أبصرتــــه	وإذا أبصرتــــــه أبصرتنـــــــا

وإذا آلت المادة إلى قوة ـ كما فعل رذرفورد ـ فما الفرق بين قوة وقوة ؟ وإذا كانت المـادة قوة متكاثفة كما يُعزى إلى آينشتين ، فهل الفرق بين المادة والقوة إلا في الدرجة ؟

وإذا كان كل لفظ (كمّاً) في ذاته وكيفاً لغيره ، فإن (كيف) اللفظ في الوجهة المضـادة لوجهته ، فإذا زالت الوجهة زال الكيف وصار الشيء كله كمّاً .

أزل الوجهة من حركـة المـادة تزل الكيف وتزل الوجود المـادي عن وجوده المعروف إلى وجود لا نعرف عنه شيئاً .

إذا نظرت في اتجاه لفظ (خ ر ش)[1] إلى ما يحدثه الخرش من أثر في الشيء يتعمقه قليلاً أو كثيراً ، ونظرت في اتجاه ضده (ش ر خ) إلى أن شرخ كل شيء حرفه النـاتىء ، فـإنـك تجد أن الخرش هو الذي يحدث الشرخ ، إذ كل خرش لا بد من أن تكون لـه حروف نـاتئـة ، وعلى قدر الخرش يكون الشرخ .. تلك هي الحركـة في صورتهـا الأولى . واللفظـان متضـادان مبنى ومعنى .

وإذا رجعنـا إلى مبـدأ الآليـة الـذي بموجبـه تؤلف الظواهر سلاسـل يتعين فيهـا وجـود اللاحق بوجود السابق[2] ، فـإن الشرخ اللاحق هنـا قـد تعين بوجود الخرش السـابق وبصورة محددة واضحة كما رأيت .

وإذا كان مبـدأ الغـائيـة الـذي بموجبـه تؤلف هـذه السلاسل أنظمـة يتعين فيهـا وجود الأجـزاء بفكرة الكل[3] ، فـإن جميـع مستعمـلات (خ ر ش) و (ش ر خ) ليس في المعجمات فحسب وإنما في كل استعمال ؛ تتعين على ضوء العلاقة القائمـة على أن (الخرش ضـد الشرخ) ، فهذه الصورة التي تنبيء عن موقع كل من الضدين من ضده الآخر هي الفكرة الكلية التي تجمع

---

(١) لسان العرب ، مادتا (ش ر خ) و (خ ر ش) .

(٢و٣) المذهب من فلسفة برجسون للدكتور مراد وهبة ، ص ٧١ .

بينهما ، وفي الوقت نفسه يتحدد بموجبها وجود الأجزاء المتمثلة في استعمال كل من الضدين استعمالات لا نهاية لها .. فكل استعمال يقوم على فكرة الكل الجامعة ، ولكنه حين يقوم عليها يتنظمها من جهة ولا يتقوقع فيها من جهة أخرى ، بل هو بعد أن يتنظمها حر في أن يجمع معها ما يتآلف ويتسق .. وهذه اللغة ـ وهي بمثابة الكائن الحي ـ يصدق عليها ما يصدق على طبيعة الكائن الحي من أنه كل ، وكل جزء من أجزائه تكمن فيه القدرة على إنتاج الكل . أما الآلة فعلى الضد من ذلك ، فالجزء فيها لا يمكن أن ينتج الكل .

وأنت لو رجعت إلى أي استعمال من استعمالات المعنى الأصل لوجدته يشتمل عليه وباعتباره مشتملاً عليه فإنه قادر على إنتاجه .

واللغة قد استجمعت المبادىء الثلاثة ولكنها لا تقبل بحكم طبيعتها أن تتحدد بها ؛ إنها تفسرها فقط ولا تنحصر فيها . وأهمية هذه اللغة في أنها تصل بين العالم الفيزيائي والحيواني لأنها مادية في أصولها حيوانية في فروعها ، وفي تراكيبها تكمن فروق العالمين الفيزيائي والحيواني . وهي حين تفسر الصلة بين العالمين لا تتقيد بأحدهما أكثر من الآخر لأنها تعلو عليهما معاً ، وتفسرهما .

ولو رجعنا عوداً على بدء إلى الخلاف هل الكيف اشتداد أم امتداد ؟

الكيْفُ بين الامتداد والاشتداد

إن الحركة في صميم الشيء ؛ هي الأساس الذي يوضح كل الحركات الظاهرة من ذاتية وميكانيكية ؛ لأنها تجمع بينهما . فهي بحكم تحركها الذاتي ذاتية ، وهي بحكم حاجتها إلى أن تتحرك بضدها القائم في ذاتها وتحركه تبدو وكأنها تتحرك بشيء خارج عنها هو هذا الضد الذي هو من جهة خارج عنها ، ومن جهة أخرى قائم فيها قياماً لا فكاك له .

والحركة في صميم الشيء تسرع سرعة لا تتحول ولا تتبدل ، فهي سرعة جزيء بلغ من الصغر الغاية ـ وذلك حين نفترض إمكان بلوغ مثل هذه الغاية . ومثل هذه السرعة التي تجري في الجزيء من أحد الضدين القائمين فيه إلى الآخر هي سرعة تفوق كل سرعة معروفة لنا على الأقل .

وهذا يعني أن التُكيف يزداد كلما انتقلنا من أحد الضدين إلى الآخر . لأننا حين ننتقل

من ضد إلى ضد فإننا ننتقل من كيْف إلى كيْف ، ولما كان هذا الانتقال امتداداً وليس اشتـداداً فإن التكيف آمتداد وهو وإن بدا لنا على صورة اشتداد فما ذاك إلا بحسب الظاهر ، ولعجزنـا عن رصد الحركة في الأشياء الدقيقة .

وحركـة الفكر في سيرهـا ، هي أقرب إلى الحركـة في صميم الأشيـاء . وربمـا كان الـذي توصلـوا إليـه من قيـاس سرعـة الإحسـاس ، لا ينطبـق على سرعـة حركـة التـذكر . فحركـة الإحساس التي تصل إلى المراكز التي تصدر استجاباتها على هذه الإحسـاسـات كأنها منْ حركـة الفكر ، بمثابة حركة الأجزاء الكبيرة من الأجزاء الصغيرة ، أو بمثابة عـدد دورات إطـار طول نصف قطره عدة كيلومترات ، من عدد دورات إطار آخر يتحرك بحركته وطول نصف قطره أقل من ميليمتر . نقول هذا لأنّ التذكر يجمع في لحظةٍ واحـدة بين عـدد كبير من الـذكريـات يفصل بينها عدد كبير من السنين .

وحركة التذكر هذه حركة تجري في صميم الشيء . فهي تنتقل في الجزيئات الصغيرة من جزيء إلى جزيء دون أن تطفر . فليس في حركـة الوجود طفرة على النحـو الـذي نتخيلـه ، وكأن هذه الحركة تقطع في سيْرها مسافات طويلة جداً . وضمن مكان صغير جداً . ولهـذا فهي تسرع سرعة كبيرة جداً ، لعلها تكون بالنسبة إلى سرعة الإحساس العـادي بـالحرارة أو البرودة أو نحو ذلك كسرعة ذلك الإطار الصغير بالنسبة إلى سرعـة ذلـك الإطـار الكبير . وهي تقطع المسـافـة من جزيء إلى آخر دون أن تتخطى أيَّ جزيء في سيرهـا . ولمـا كان عـدد الجزيئـات كبيراً جداً فإن سرعتها تبعـاً لـذلـك كبيرة جـداً فهي سرعـة الشيء في صميـه وكأنهـا إلى سرعـةِ الإطار الصغير أقرب . أما سرعـة الإحسـاس العـادي ؛ فهي إلى سرعـة الإطـار الكبير أقرب . نقول هذا على هدى من حركـة اللفـظ التي تصور لنـا حركـة الشيء في صميـه ، فلفـظ (مرَّ) الذي يتجه إلى الانطلاق والمضي عكس لفظ (رم) الـذي يتجـه إلى تجمع الشيء وانقبـاضـه ، وسرعة الانتقـال من راء (م ر) إلى راء (رم) ومن ميم (رم) إلى ميم (م ر) سرعـة تفوق كل سرعة معروفة لنا ، لأنها انتقال . ولأن هذا الانتقال من الشيء نفسه إلى الشيء نفسه .

وحين ننتقل من ذكرى إلى ذكرى فـإننـا ننتقل في الـواقـع إمّـا إلى مضـاد الشيء أوْ إلى شبهه ، أوْ إلى مقارنه . لأن هذه القنوات الثلاث هي القنوات التي يجري فيها الفكر .

وقد قيل : « إنّ الشيء بالشيء يذكر » أي إن الشيء يذكر بمضاده أو شبهه أو قرينـه . وهذه القنوات الثلاث متجاورات . وكأن الفكر حين يمضي فيها ؛ يمضي في قنـاة واحـدة تجمع

هـذه القنوات الثلاث . ولا بـد من اجتيـاز جميـع الجـزيئـات التي تشكل خـط المجرى في هـذه القنوات ، وهذا يحتاج إلى السرعـة التي تقـدم ذكرهـا لقطع هـذا المجرى الطـويل ؛ والـذي هو امتـداد لا اشتـداد ؛ لأن الفرق بين الكم والكيف فرق في التمادي من أحـد الضـدين إلى الآخر حيث يقطع الضد مسافة ما ليصير إلى ضده ، فما أبعدها من مسافة وما أقربها ! .

ولو أن أحـداً قَـدَمُـهُ في حجم الجزيء الأصغر وأراد أنْ يقطع مسـافـة مترٍ واحـد بحيث لا يترك جزيئاً إلا ويمر فيه لاحتاج الأمر إلى ألوف ألوف ألوف السنين لقطع هـذه المسـافـة ، إلاّ أن تكون له سرعة كبيرة تكاد تكون غير متناهية .

نقول هذا لأن ما تكشف عنه قَلْبٌ هذا الحرف عجيب وغريب ، وستراه الأجيال المقبلة غير عجيب وغير غريب ، وكل يعجب على قـدر جهلـه بـالسبب . وقـديمـاً قيل : « إذا عرف السبب زال العجب » .

ويمكن تلخيص ما مر بأنه لما كان كيْف كل حركةٍ في الحركة التي تعقبهـا ، فـإن حظنـا من الكيْف على مقـدار مـانعي من حركـة الضـدّين في كل شيء . ولمـا كنّـا عـاجـزين بـل ومصروفين عن رصد الحركة في صميم الشيء ؛ فإن ما ننالـه من الكيف بقـدر مـا نمضي في تعميق حركة الضدّين من الظاهر إلى الباطن لندركَ كيْف كل خطوة من الخطوة التي تليهـا . وهـذا ما يعنيه الشاعر بقوله :

تبين أعقـــاب الأمـــور إذا مضت   وتقبـل أشبـاهـاً عليـك صـدورهـا

لأن الأمور لا تعرف إلا بخواتيمها التي تصير إليها . أما عند إقبالها فـإنهـا تقبل أشبـاهـاً لا تتميّز . لأن التميز بالكيف . وكيْفُ كلِّ أمرٍ فيما يأتي بعـده ويعقبـه . وهنـا نجد كثيرين ممن يستطيعون استشراف كيْفِ الخطوة القائمـة من تطلعهم إلى حـال الخطوة العـاقبـة من جهـة ، ومن خلال الثابت الذي لا يتغير في كل حركة . إذ أن في كل الحركات ثابتـاً لا يتغير . ومتغيراً لا يثبت على حـال . وكل منهما يضيء الآخر ويستضيء بـه . ولـولا ذلـك لكنـا في عمـاء لا انكشاف لها . ولهذا كان ظاهر الوجود آيةً على باطنه .

الباب الثالث

معنى الجدل

معنى الجدل

في التعرض لسير حركة الجدل نستأنس بالوقوف على معنى هذا اللفظ عند القوم ومعنى ضده في : (جدل) و (دجل) .

ومما جاء في لسان العرب من معاني (ج د ل) ما يلي :

الجدل : شدة الفتل . وجدلت الحبل : إذا شددت فتله وفتلته فتلا محكما ، ومنه قيل لزمام الناقة الجديل . وجارية مجدولة الخلق : حسنة الجدل . والجديل : الزّمام المجدول من أدم ، وربما سمي الوشاح جديلا . والجديل : شعر يكون في عنق البعير أو الناقة . وإنه لحسن الجدل : إذا كان حسن أسر الخلق . وجدول الإنسان : قصب اليدين والرجلين . والجدل : كل عظم موفر كما هو ، لا يكسر ، ولا يخلط به غيره . وكل عضو : جدْل . وقيل : كل عظم لم يكسر : جدل . والعقيقة تقطع جُدُولا لا يكسر لها عظم . والمجدول : القضيف لا من هزال . وغلام جادل : مشتد . وساق مجدولة : حسنة الطيّ . وجدل ولد الناقة والظبية : قوي وتبع أمه . والأجدل : الصقر ، صفة غالبة ، وأصله من الجدل الذي هو الشدة . وجدالة الخلق : عصبه وطيّه . والجدالة : الأرض لشدتها ، وقيل : هي أرض ذات رمل دقيق . والجدل : الصّرع ، وقيل للصريع مجدّل لأنه يُرمى على الجدالة . الأزهري : الكلام المعتمد : طعنه فجدّ له . المنجدل ، والمجدّل : الملقى بالجدالة ، وهي الأرض . يقال : جَدَلْته ، وجدّلته بالتشديد . وعناق جدلاء : في أذنها قصر . والجدالة : البلحة إذا اخضرت واستدارت ، والجمع جدال ، قال بعض أهل البادية ونسبه ابن بري للمخبل السعدي :

وسارت إلى يبرين خمسا فأصبحت   يخرّ على أيدي السّقاة جدالها

قال أبو الحسن : قال لي أبو الوفاء الأعرابي : جدالها ههنا : أولادها ، وإنما هو للبلح فاستعاره . قال ابن الأعرابي : الجدالة فوق البلحة ، وذلك إذا جدلت نواتها ، أي اشتدت ، واشتق جدول ولد الظبية من ذلك وقال : ولا أدري كيف قال : إذ أجدلت نواتها ، لأن الجدالة لا نواة لها ، وقال مرة : سميت البسرة جدالة لأنها تشتد نواتها ، وتستتم قبل أن

تزهي ، شبهت بالجدالة ، وهي الأرض . وجدل الحب في السنبل : وقع فيه ، وقيل : قوي . والمجدل : القصر المشرف لوثاقة بنائه . والاجتدال : البنيان .

وأصل الجدل : الفتل . ودرع جدلاء ومجدولة : محكمة النسج . شمر : سميت الدروع جدلاء ومجدولة لإحكام حلقها ، كما يقال : حبل مجدول مفتول . والجدل : أن يضرب عرض الحديد حتى يدملج . وأذن جدلاء : طويلة ، ليست بمنكسرة ، وقيل هي كالصمعاء إلا أنها أطول ، وقيل هي الوسط من الآذان . ورأيت جدل رأيه : أي عزيمته . والجدل : اللّدد في الخصومة ، والقدرة عليها . ورجل جدل : شديد الجدل . وجادلت الرجل فجدلته : غلبته . ورجل جَدِل : إذا كان أقوى في الخصام . وجادله : أي خاصمه . الجدل : مقابلة الحجة بالحجة . المجادلة : المناظرة والمخاصمة . وفي الحديث : « ماأوتي الجدل قوم إلا ضلُّوا » . والمراد به في الحديث الجدل على الباطل وطلب المغالبة به لا إظهار الحق ، فإن ذلك محمود لقوله عز وجل : ﴿ وجادلهم بالتي هي أحسن ﴾ [النحل : ١٢٥/١٦] وقوله تعالى : ﴿ ولا جدال في الحج ﴾ [البقرة : ١٩٧/٢] ، قال أبو إسحاق : قالوا : معناه لا ينبغي للرجل أن يجادل أخاه ، فيخرجه إلى ما لا ينبغي . المجدل : الجماعة من الناس ؛ قال ابن سيده : أراه لأنّ الغالب عليهم إذا اجتمعوا أن يتجادلوا . والجديلة : شريجة الحمام ونحوها . والجدّال : الذي يحصر الحمام في الجديلة . ويقال للرجل الذي يأتي بالرأي السخيف : هذا رأي الجدّالين ، منسوب إلى الجديلة التي فيها الحمام . والجديلة : القبيلة ، والناحية . وجديلة الرجل وجدلاؤه : ناحيته . والقوم على جديلة أمرهم : أي على حالهم الأول . وما زال على جديلة واحدة : أي على حال واحد ، وطريقة واحدة . وفلان على جديلته : أي على ناحيته . وكلٌّ يعمل على جديلته : أي على شاكلته . والجديلة : الرّهط ، وهي من أدم كانت تصنع في الجاهلية ، يأتزر بها الصبيان والنساء الْحُيّض . ورجل أجدل المنكب : فيه تطأطؤ ، وهو خلاف الأشرف من المناكب ، قال الأزهري : هذا خطأ والصواب بالحاء . والجدول : النهر الصغير .

وجاء من معاني (د ج ل) في لسان العرب ما يلي :

الدُّجيل ، والدُّجالة : القطران . والدّجْل : شدة طلي الجرب بالقطران . ودجل البعير : طلاه به ، وقيل : عمّ جسمه بالهناء . وإذا هُنِئ جسد البعير أجمع ؛ فذلك التدجيل . والبعير المدجّل : المهنوء بالقطران . والدجلة : التي يعسّل فيها النحل الوحشي . ودجل الشيء : غطّاه . ودجلة : اسم نهر ، وذلك لأنها غطت الأرض بمائها حين فاضت . ودجل

الرجل وسرج ، وهو دجّال : كَذَب ، وهو من ذلك لأن الكذب تغطية . وبينهم دوجلة ، وهوجلة ، ودوجرة ، وسروجة : وهو كلام يتناقل وناس مختلفون . والداجل : المموِّه الكذاب ، وبه سمي الدجّال . قال ابن خالويه : ليس أحد فسر الدجال أحسن من تفسير أبي عمرو قال : الدجال ؛ المموّه ، يقال : دجلت السيف : موهته وطليته بماء الذهب . الأزهري : كل كذاب دجال . والدجال ، والدجالة : الرفقة العظيمة . ورفقة دجّالة : عظيمة ، تغطي الأرض بكثرة أهلها ، وقيل : هي الرّفقة تحمل المتاع للتجارة . والدّجال : الذهب ، وقيل ماء الذهب . ودجّل الشيء بالذهب ، يقال لماء الذهب : دجال ؛ وبه شبه الدجال لأنه يظهر خلاف ما يضمر . قال أبو العباس : سمي الدّجال دجالاً لضربه في الأرض وقطعه أكثر نواحيها ؛ وقد دجل الرجل إذا فعل ذلك . وأصل الدّجل : الخلط ، يقال دجّل : إذا لبّس ، وموّه .

لو رجعت إلى المعنى الأصل في اللفظين ، وقارنت بينهما ، أي بين أصل الجدل ؛ وهو الفتل . وأصل الدجل ؛ وهو الخلط ، لوجدت الخيوط التي تتميز بهذا الجدل في جديلة واحدة منفصلة متميزة من غيرها ، على عكس الدجل الذي هو الخلط والذي يخفى به الشيء ولا يتميز .

وقارن بين المجادل يبرز حجته ، والدجال يموه فيها ؛ ترَ الصورتين متضادتين .

وانظر إلى قولهم : ما زال الرجل على جديلة واحدة ، فهو يناظر قولهم : ما زال على دجله . فالطريقة الواحدة تعني الثبات على منهج واحد ، بينما تجد الدجال يموه ولا يثبت على حال ، فهو متلوّن : « كما تلوّن في أثوابها الغول » .

وتأمل معنى الجدل كيف امتد إلى القبيلة فبرزت في تجمعها كالجديلة ، وإلى البيان المحكم كيف أخذ صورته من معنى إحكام الجديلة وشدة فتلها . والأرض الشديدة كيف أخذت هذا المعنى كذلك ، ومثله الدرع ، والساق ، والبلحة . وكأن المجدول يميل إلى الرشاقة فيشبه به القضيف لا من هزال ، وكأنه ينظر إليه من زاوية اشتداده فيشبه به الصقر والمشتد من ولد الإنسان والحيوان .

ولو رجعت إلى صورة من يستر الشيء ليخفيه بالتمويه مدجلا . وإلى من يكشف عنه الستر بحجته مجادلا لوجدت أحدهما يسعى في إظهار الحقيقة والآخر في إخفائها وتمويهها بدجله .

والذي يوضح التضاد بدقة الرجوع إلى الثنائي من اللفظين وهو (ج د) و (د ج) ؛

فهم يقولون : دجِجت السماء : تغيّمت ؛ أي استترت .. وقد أجددتَ فَسِرْ : أي صرتَ على الطريق الواضحة .. والتضاد بين ما اتضح وتكشف وبين ما استتر واختفى ظاهر . ولو قرنت (دجا) الليل إذا أظلم بـ(جدا) التي تدل استعمالاتها كلها على البروز في صورة الجدّية التي هي لون الوجه والعطاء بعامة ، وطريقة من الدّم تنبعث من الجسم وتتبع ليقتفى أثرها ؛ لوجدت الخفاء والظلام في (دجا) ضد لون الوجه الواضح ، وطريقة الدم الواضحة تتبع ليقتفى أثرها ، ولتكون بمثابة الدليل المرشد للمقتفي .

ولو نظرت إلى الوبر المطليّ يختلط بعضه ببعض في الدّجل تحت يد الطالي ، ورجعت إلى الثنائي من (دجا) شعر الماعزة : ألبس بعضه بعضا ولم يتنفش ؛ لظهرت لك الصلة بين دجل ودجا التي تتجه إلى التمويه والستر كما يتجه الجدل إلى التميّز والبروز .

الجدلية بين الأمس واليوم

ليس الغرض هنا أن تكون الجدلية بمعناها في لغة القدم كمعناها اليوم ، فلفظها ككل الألفاظ العربية يحوي ضده في داخله ، ويجري كغيره في حركة الجدل التي تجري عليها الطبيعة ؛ لأن معنى الجدلية اليوم معنى اصطلاحي ولا نريد أن نزيد في الاستدلال بهذه الصيغة على طبيعة سير الحركة في الوجود على استدلالنا بأي صيغة أخرى من صيغ هذه اللغة ، لذا يرجى الانتباه إلى هذه الناحية التي لا تحتاج إلى بيان بعد الوقوف على ما مر من هذا الكتاب والغرض الآن بيان أنّ الجدل القائم في هذا الحرف يتصف بصفات منها أن **الأضداد فيه تبدأ بخطوات التضاد ثم يظهر التشابه كلما أوغل السير ، وتباعدت المسافة بين المرحلتين .**

وليست الأضداد التي تحكم حركة الجدل في هذا الحرف العربي أضدادا من نوع التضاد في الألوان . « وهيجل حين يتقبل ـ كأي إنسان ـ مبدأ التناقض ، برغم ما يمكن أن يبدو من أنه يثبت ما هو ضد ذلك ، أن التناقض يصدم فكره ، كما يصدم فكرنا ، وأن فكره لا يستريح إلا إذا رفع هذا التناقض[1] ؛ إنه إنما يثبت فقط أن التناقض مرحلة ضرورية من مراحل

(١) لقد تقدم أن المتناقضين في وجهتيهما أحدهما يتجه إلى الشرق والآخر يتجه إلى الغرب هما متناقضان في الاتجاه وحين يقطع كل منهما في سيره نصف محيط الأرض يلتقيان وجها لوجه بعد أن كانا ظهراً لظهر ، وهذا يشير إلى أن حركة الزوجين الضدين تمضي في التضاد فإذا بلغتْ أقصى المدى وبدت متشابهة فإن التضاد يقوم في هذا التشابه .

التفكير . إن هذا الإثبات الأخير لا يبدي شيئا من الانفراق . بيد أننا قلنا إنّ تناقض الفكر لدى (هيجل) ليس إلا صورا عن تناقض الأشياء ، وفي هذا يقوم الانفراق . إنني أستطيع ، من وجهة نظر معينة ، أن أحكم على شيء من الأشياء بأنه أسود ، كما أستطيع من وجهة نظر أخرى أن أحكم بأنه ليس بأسود ، وفي كلا الحكمين تقابل قابل لأن يفكر به ، ولكن أين يكون الشيء ذاته أسود وغير أسود في وقت واحد »[1] .

هذا الكلام يقوم على تجاهل أو جهل ما يريده هيجل من التناقض - فهو يقول : إن الشيء موجود وغير موجود في وقت واحد ، ولكنه يعني ما يريد ، فلفظ (ج د ل) يحتوي على لفظ (د ج ل) كما تستوعب الحجة القاطعة الحجة الباطلة في داخلها ، التي تفندها ، أو كما تستوعب الحجة الباطلة الحجة الحق في داخلها لأنها تموهها ، فالمجادل يجمع الحق والباطل في فكره فيعلن الحق ويزهق الباطل ، والدجال يجمع بين الباطل والحق في فكره ، ولكنه يعلن الباطل ويستر الحق . ولو كان حق المجادل بيّناً لا خفاء فيه فلِمَ المجادلة والكشف إذن ؟ وإن كان باطل الدجال مستورا لا يظهر فلِمَ التمويه والتدجيل في أمر لا يستطيع أحد الكشف عن باطله ؟

إن المجادلة تميّز الحق من الباطل لأنهما ملتبسان . والدجل ستر الحق بالباطل لأنهما مشتبهان .

وكل من الحق والباطل قبل المجادلة والتدجيل لا وجود لهما .. والتمييز بين الحق والباطل نتيجة للصراع بين الدجل والجدل منذ وجد الإنسان على هذه الأرض .. ولو كان الحق متميزا من الباطل لما موّه الدّجل الجدلَ فستره ، ولما كشف الجدلُ الدّجلَ ففضحه[2] ..

فالدجل قائم في الجدل ، والجدل قائم في الدجل كقيام (ج د ل) في (د ج ل)

---

(١) الديالكتيكية لبول فولكييه ، ترجمة تيسير شيخ الأرض ، ص ٨١ .

(٢) المجادلة محاولة للكشف ، والدجل محاولة للستر ؛ والكشف والستر في الأصل يجريان في الحق وفي الباطل معا في أصل معناهما . ثم أصبح الكشف متصلا بما هو حق ، والتمويه متصلا بما هو باطل . أما في أصل معنى اللفظين فلا وجود لذلك ، فكل من اللفظين يصلح للحق والباطل معا ، أما استعمال أحدهما للحق والآخر للباطل فتابع للعرف . وجميع الألفاظ لا توصف بشيء ، حتى لفظ (الشر) فإنه لم يوضع لضدّ الخير في الأصل وإنما وضع أو اتجه للتفرق والانتشار ؛ ويرجع إلى تاج العروس مادة (ش ر) .

وبالعكس . وكما تختفي (ج د ل) فلا تظهر عند تلفظك أو قراءتك أو كتابتك لـ (د ج ل) مع وجودها فيها .. وكما تكمن (د ج ل) في (ج د ل) فلا تبين عند نطقك أو تسجيلك أو قراءتك لـ(ج د ل) ، فإن الدجل من الجدل على هذه الصورة أيضا ، فالدجال يعلن الباطل ويخفي الحق والمجادل يعلن الحق ويخفي الباطل .. والقوم حين صوروا الوجود الجدلي من حولهم في ألفاظهم نقلوه كما هو في صيغته الجدلية إلى هذا الحرف ، لذا كان الجدل موجودا وغير موجود في آن واحد ومثله الدّجل أيضا ـ وألفاظ القوم كلها على هذا المنوال ـ وحين يحق الحق ويزهق الباطل ، وبعد أن يقوم الثالث المرفوع ، يقف إلى جانب الحق الذي برز وظهر وتميز مضاداً جديداً في الميدان وهكذا دواليك .. ومما تجدر الإشارة إليه أن التضاد في حركة الجدل التاريخية كان وما يزال تضاداً بين الأضداد التقليدية في أكثره ، وبين المراحل في أقله . والتضاد ليس بين الأسود والأبيض ، بل بين الأسود وضده الموجود فيه ، وهو في حرفنا العربي بين (س و د) و (د و س) ، والسيادة عزة ، والدّوس ذل ، وكل منهما ضد للآخر مبنى ومعنى ، ولكنك تجد في حرف القوم من معانيها ما يتشابه وما يتضاد تبعا لا ختلاف الوجهة التي تأتي بالتضاد ، ولوحدة الحروف التي تأتي بالتشابه . هذا وإن عز السيادة يقابل ذل العبودية ، وقد مثل هيجل لذلك بالسيد والعبد للتناقض ، وبين أن السيد محتاج للعبد لا يستغني عنه من جهة وكأنه بهذه الحاجة عبد له ، وهو سيد من جهة أخرى لأنه يملكه ، ولكن هذه الصورة ضيقة ولا تستوعب ما في اللفظ من عموم ، فكل سيد لشيء عبد له في الوقت نفسه ، وسيد القوم مستعبد لمصالحهم التي لولاها ما كان سيدا . والضدان يجتمعان في شيء واحد ولكن يظهر أحدهما ويبقى الآخر ضميرا مستترا ، فحين تظهر (س و د) تختفي (د و س) والعكس بالعكس وتلك أبسط صفات الأضداد الجدلية ، فكيف يقول بول فولكييه : « ولكن أين يكون الشيء ذاته أسود وغير أسود في وقت واحد [1] » . وكأنه يريد أن يظهر السواد والبياض معاً أي أن يظهر الحق والباطل في لفظ الجدل في لحظة واحدة دون أن يتحرك أحدهما ليبرز الآخر للعيان ، نقول يبرز فقط لأنه موجود داخله . والأهم من ذلك أنه يختم كتابه بتعريف الجدل بديناميّة الفكر ، ويعلم أن الألوان لا وجود لها في رأي بعضهم مما يجعل هذا المثال منفذا للنقد أكثر منه مثالا على تخلف التناقض الهيجلي .

ومن صفات الجدل في هذا الحرف أن وجهته هي التي تحدد طبيعته الخاصة وصفاته

(١) الديالكتيكية لبول فولكييه ، ترجمة تيسير شيخ الأرض ص ١٩٠ .

الذاتية على مقتضى ما هي عليه . فلفظ (ج د ل) مثلا تتحدد صفاته الخاصة من تقدم حرف الجيم فالدال فاللام ، والحرفان الأولان هما اللذان يحددان الوجهة ، فإذا تعاكسا انقلب المعنى إلى ضده ، أما الحرف الثالث وإن أدخل تغييرا في الصورة ، ولكنه لا يدخل تعديلا على الوجهة ؛ وهكذا فجدل ضد دجل .

ومن صفاته أن اللفظ كمٌّ في ذاته وكيفٌ لضده القائم فيه كما أن ضده كذلك ، وكل حرف في داخل اللفظ كم في ذاته وكيف لضده القائم فيه ؛ بدليل أنّ[1] هناك حركة ومتحرك ولا يمكن تصور انفصال الحركة عن المتحرك ولا العكس .. والحركة حركة واحدة وهي في حال الضم ضدها في حال الكسر ، والألفاظ في أيامها الأولى كانت بسيطة غاية في البساطة ، ولعلها كانت أقرب إلى ردود الفعل الخالية من القيم التي ضمنتها بعد ذلك ، وهي قيم لاحقة اتصفت بها الألفاظ في أزمنة متطاولة ، فكان لفظ الفضل والكتابة والقراءة ، يعني الزيادة والتوثيق والجمع ، فالفضيلة التي كانت زيادة بالأمس صارت تحمل معانٍ أوسع مما كانت تحمل ، والكتابة التي كانت تعني مجرد ضم شيء إلى آخر لربطه صارت تعني اليوم الكتابة بالقلم على الورق ونحوه ، ومثل ذلك القراءة . والقصد هنا أن نتخطى هذه المعاني اللاحقة عند بحثنا عن المعنى الأصل أو قل عن الوجهة الأصل ؛ لنصل إلى صورة من أبسط الصور وأقربها إلى الفطرة وأن نعتبر الصورة التي لا تتكرر فيها ردود الفعل من أقرب الصور إلى المعنى الأصل إن لم تكن أقربها . وهذه الألفاظ في أصل صدورها تقبل الخير والشر ، والحق والباطل ، والقبح والحسن ؛ وتتسع لها جميعا . فلفظ (الجدل) الذي صار يعني الجدل لإظهار الحق ، لم يكن يعني إلا الفتل ثم تضمن بمرور الزمن معنى المجادلة لإظهار الحق ، كما أن ضده (الدجل) يدل على خلط الشيء أو التمويه دون أن يتعداهما إلى سواهما من إلباس الحق بالباطل ، ثم صار الجدل خيرا والدجل شرا وماذاك إلا لأن لها ما يجعلها صالحة لما آلت إليه من معانٍ جاءت في أخَرَةٍ من الوقت . ولفظ الخير والشر وإن لم يكن لها هذا المعنى الذي نفهمه منها الآن ، فإنها مؤهلان بحكم طبيعة الحركة فيها له ، فالخير اختيار أحد الوجهين ، وقد يكون الوجه المختار شراً أو خيرا ، ولكن الاختيار في أصله هو الخير وليس ما تختاره . والشر اندفاع وحدّة ، والاندفاع قد يكون للنفع وقد يكون للضرر ، ولكنه في أصل حركته خروج عن معنى الاختيار فلحق به معنى الضرر من هذا .

---

(١) هذا البحث سيفرد بتأليف مستقل ، وقد سبقت الإشارة فيما تقدم من البحث إلى ذلك

لذلك كانت هذه الألفاظ تحمل في وجهاتها الأولى معنى التطور ، أو قل أسس السير في سبيل التحول والتغير نحو الأفضل .

إن هذه الألفاظ كأي شيء في هذه الحياة له قابلية لا تحد ، وله وجهة قائمة في ذاته ، ونحن الذين نكشف عن هذه القابلية ؛ إما بطريق الفطرة كما فعل الأولون ، وإما بطريق النظرة الواعية كما فعل الذين من بعدهم . ولذلك أصبح الآن من واجبنا أن نكشف عن وجهة هذه الألفاظ لنتبين طريقنا في استعمالها ، ولنكشف عن حركتها المتناسقة مع حركة الجدل في الوجود كله .

فالجدل فتل الشيء وجمعه إلى شيء آخر في جديلة ، وقد يكون الفتل والجمع في الخير وفي الشر ، ولكن الجمع والاتحاد متجه إلى المعاضدة ، والدعم ، والثبات ، وتفاعل المجتمعين ، فكان الجدل بهذا المعنى مؤهلا لما هو خير ، حين نكشف عن خصائصه فنوجهها وجهتها النافعة .

والدجل تمويه وتزوير وتغطية الأشياء وسترها إخفاء لحقيقتها ، مما يصعب معه فهمها ومعرفتها وتوجيهها إلى المراد ، لذا كان الدجل مؤهلا للمعنى الذي لحق به ، غير أنه يكون خيرا أحيانا ، فبعض الكائنات لولا التمويه لما كتب لها البقاء في ظروف معينة ، وعلى هذا فالخير في الكشف عن حركة اللفظ ومعرفة طبيعته الجدلية لاستعماله بما يناسب تلك الطبيعة . وهكذا فكما يقوم الجدل بنسج حلة هذا الوجود ، يقوم بوضع نفسه في أفضل الحالات التي يمكن أن يستفاد منه ، حين نكشف عن طبيعة حركته لنوجهها الوجهة التي نرضاها .

وإذا كان الدجل والجدل حركتين متضادتين تتناقضان في أوج ابتعادهما وإيغالهما في سيرهما إلى أبعد مدى فإنهما يعودان إلى التقارب حين تتقارب الوجهات ، أي حين تزول حدة التعارض ، وحين يراد من الدجل خدمة الجدل ، فكم من تمويه ودجل فيهما خدمة للحق ، وكم من كشف وإظهار فيهما إساءة له . على أنّ التقريب بينهما يكون حين تصبح مسيرة الجدل كلها في خدمة الإنسانية ، أي حين تتحد الوجهة في المجتمع ، وإذا ما اتحدت صار الكشف خيراً والستر خيراً لأنهما من وجهة واحدة هي وجهة المجتمع الواحد الذي يكشف لمصلحته العامة ، ويستر لمصلحته العامة ، وتزول عن الجدل صفته الخيرية التي تعارض الدجل ، كما تزول عن

الدجل صفته الشريرة التي تعارض الجدل ، ويظل التعارض قائماً في سبيل التطور نكشف ونستر ، وحين يزول التناقض المفتعل وتتحد وجهة التضاد في تطوير المجتمع يزول التناقض المفتعل بين الألفاظ تبعاً لذلك . والنص ـ أيّ نص ـ ليس زوال الخلاف حوله من النص ذاته ، وإنما من محاولة مفسريه الأخذ بناصيته من وجهات مختلفة[1] .. وحين تتوحد الوجهات ، تتوحد وجهة النص تبعاً لذلك . وتبعاً لاتحاد وجهة الأم وابنها فكلاهما واحد وإن كان في منطوقه ذو وجهات متعددة . وإذا قسم للإنسانية أن تولي وجهها شطر غاية واحدة ؛ زالت عن اللغات كلها الجدليات المفتعلة ، واتفقت جدلياتها مع جدلية حركة الوجود التي توافق وتساوق الألفاظ في أصل صدورها ، والتي يمكن توجيهها إلى ما هي ميسرة ومؤهلة له ، بحكم طبيعتها . والألفاظ في أصل صدورها كليات تسير في طريق التخصص بمعان لا حصر لها ، وهي كليات متجهة ، واتجاهها يهدي حركة التخصيص وينظمها ، ويحكم الصلة ويوثقها بين الكلية وفروعها القائمة عليها ، كما رأيت في معاني جدل ودجل ، فكل معنى خاص ذو صلة بأصله ، والقبيلة حين سميت جديلة روعي أو لمح فيها معنى التجمع والتعاطف القائم في جديلة الشعر وفي القبيلة ، وهكذا سائر المعاني . كما جاء معنى الدجل للرفقة العظيمة من السعة والشمول القائم في الأرض يغمرها الماء ، وفي العدد الكبير من المترافقين يغمرون الأرض .. لذا نرى الزمان والمكان بشمولها موجودين في الألفاظ كلها ، وكأن الزمان والمكان جدلية تستوعب كل الألفاظ ، وكأن هذه الألفاظ تجري في حركتها الجدلية في إطار الجدلية الأصل ؛ جدلية الزمان والمكان ، فالزمان من (زمّ) إذا تجمع فهو يجري من محيط الدائرة إلى مركزها ، والمكان من (مكّ) فهو كأنه يمتص ويستوعب حركة الزمان بامتداده في اتجاه مضاد[2] .. وهو تضاد لا ينبغي أن يفهم منه تضاد حركة مستقيمة ، بل تضاد في حركة دائرية ، وكأن الزمان يطوي المكان ، وكأن المكان يطوي الزمان ، وهما في حركتها يمثلان حركة هذه الألفاظ في تضادها ، وحين نبحث عن الأفعال وردودها لا نبحث عن مؤثر خارجي يؤثر فيها لأن الحركة من طبيعة التضاد فيها وليست كالحركة الميكانيكية التي تنفعل بمؤثر خارج عنها . وهذه الكلية في الألفاظ في أصل صدورها تعطي اللغة صفة الشمول

---

(١) إن من يقرأ النصوص ولاسيما المنزلة ، يجد الخلاف في أكثره يرجع إلى الخلاف في تأويل النص وليس إلى النص نفسه .

(٢) إن الزمان والمكان يتعاقبان على فلكيهما ، ولما محيت آية الليل وأُبْصِرَتْ آية النهار ؛ بدا النهار وكأنه متادٍ باتساع ، وبدا الليل وكأن متقلص منقبض وباتساع أيضاً .

والامتداد ، وتجعلها صالحة لاستيعاب كل جديد ، ولها قابلية تطور لا تحد ، وكل مجاز متفرع من هذا الشمول حر من وجه ومقيد من وجه آخر ، فهو حر لأن المجاز تشبيه وما أوسع بابه !. فهو يكاد يدخل منه كل شيء فيه وجه من وجوه الشبه بين الأصل والفرع . فالجدل هو القصر ، والعلاقة بينه وبين الجدل الذي هو الفتل صورة البنيان الذي يتراءى وكأنه مجدول لاجتماعه وتوثقه وإحكامه كتوثق الجديلة وإحكامها . ومثل ذلك باقي المجازات الواردة تحت مادة (جدل) ، كالصقر في إحكام خلقه وتوثق أجزائه ؛ يجري مجرى القصر في مشابهة الجديلة . وكالناحية فهي تشبه الجديلة وكأنها انجدلت عن جهة إلى أخرى واجتمعت ، فهي كالجديلة تنتحي عن الجدائل ويجتمع بعضها إلى بعض . ووضوح القصر ، والصقر ، والقبيلة من لفظ (ج د ل) لا يأتي من المشابهة بينه وبين هذه الأشياء فحسب ، بل إن الوضوح يأتي من السياق في أكثره ، ومن وجه الشبه في أقله الذي يجمح أحياناً جموحاً بعيداً ، يصعب معه معرفة الصلة بينه وبين أصله ، وهذا الجموح مهما ابتعد عن بيئته الأولى لا يتنكر لها ولا تتنكر له ، بل يظل معروفاً فيها ، ومع الزمن تتوسع البيئة ، ويتسع شمول المعنى ، ثم تصعب صلته بفروعه ، وتستقل عنه وكأنها مرتجلة ارتجالاً لا مشتقة منه اشتقاقاً ، وبعد أن تستقر في قرارها الأخير زمناً تنطوي على ذاتها في أذهان أهلها وتمنعهم عن التوسع من جهتين ؛ من جهة أنهم لا يستطيعون أن يأتوا بتشبيهات تقوم عليها كما فعل سلفهم الذين أقاموا على أصل (الجديلة) القصر ، والقبيلة ، والصقر ، وأشياء أخرى كثيرة ؛ لأنهم قطعوا صلتهم بالمعنى الأصل ، وحسبوا أن هذه التشبيهات مرتجلة أو كالمرتجلة ، بعد أن ضاع عنهم أصلها . ومن جهة أنهم عاجزون عن وضع ما يأتون به من تشبيهات في مكانها الأصيل ، لأنه لا وجود في ذهنهم إلا لمعنى الجديلة محصوراً في صورة من الصور لا تتعداها إلى غيرها .

ووضع الكلمة في مكانها بين أهلها يقوم على فهم وجه الحركة فيها المتمثل في اللفظ الأصل ، ولا يستطيع متحرك أن يتحرك وهو لا يعرف جهة تحركه .. والواقع أن وجه الحركة لا يزال واضح المعالم في حسّ القوم اليوم ولكنه مبهم إلى حد كبير ويكاد لا يعرف إلا من السياق حين تضيع معالمه ـ ولما كانت الوجهات في الفصحى لا تزال واضحة ، والألفاظ في مواطنها ، ولحن القول فيها جار على لحن الأولين ، فإن التكلم بها يوضح المراد الذي لا يتضح من متكلم بلهجة عامية محلية مع متكلم بلهجة عامية محلية أخرى إلا إذا توسط بينهما متكلم بالفصحى ولو كانا لا يعرفان غير لهجتهما المحلية ، فصلة الفصحى بحركة الأصل إنما هي لبقاء

أثر معالمها في الأذهان حساً حركياً أصيلاً متسقاً مع حركة الطبيعة وموضحاً للقصد . وكل دعوة إلى العامية في صورة لهجة محلية قضاء على هذا الحس الحركي الأصيل في حرف الفصحى واصطناع حركة لا صلة لها بحركة الجدل القائم في الطبيعة .

وحين تهتدي الإنسانية إلى جدلية النطق وتأخذ الحروف والألفاظ والجمل مكانها على هدى من هذه الجدلية فإن باباً جديداً سيفتح أمام تقريب اللغات بعضها من بعض وتسهيل التفاهم بين أهلها ، وإن كانت الطريق إليه شاقة وطويلة ..

نقل أهل أصول الفقه[1] ، عن عباد بن سليمان الصيري من المعتزلة أنه ذهب إلى أن بين اللفظ ومدلوله مناسبة طبيعية حاملة للواضع على أن يضع ، قال : وإلا لكان تخصيص الاسم المعين بالمسمى المعين ترجيحاً من غير مرجح . وكان بعض من يرى رأيه يقول : إنه يعرف مناسبة الألفاظ لمعانيها ، فسئل مامسمى (اذغاغ) وهو بالفارسية الحجر ، فقال : أجد فيه يبساً شديداً ، وأراه الحجر . وأنكر الجمهور هذه المقالة وقال : لو ثبت ما قاله لاهتدى كل إنسان إلى كل لغة ، ولما صح وضع اللفظ للضدين ، كالقرء للحيض[2] والطهر ، والجون للأبيض والأسود ، وأجابوا عن دليله بأن التخصيص بإرادة الواضع المختار خصوصاً إذا قلنا : الواضع هو الله تعالى ، فإن ذلك كتخصيصه وجود العالم بوقت دون وقت ، وأما أهل العربية فقد كادوا يطبقون على ثبوت المناسبة بين الألفاظ والمعاني ، ولكن الفرق بين مذهبهم ومذهب عباد أن عباداً يراها ذاتية موجبة بخلافهم .

ورأيهم ورأي عباد واحد ولا يختلفون عنه إلا بأنهم يقولون بإمكان تخلف المناسبة بين اللفظ والمعنى ، وكأنهم يتركون مجالاً لوجود ألفاظ لاتناسب بينها وبين معانيها . وإحساس القوم بوجهة الحركة جرى في ألفاظهم الأولى نطقاً موحداً في ثنائيات قليلة يسيرة لاتعدو أن تكون من اللغات بمثابة القوانين الفيزيائية (كقوانين نيوتن) من تطبيقاتها .. وبتوسعها بعدت الصلة بين الأصول والفروع على مثل ماجرى في الطبيعة ذاتها بين أصل الأنواع وفروعها ..

---

(١) المزهر للسيوطي ٤٧/١

(٢) المزهر للسيوطي ٤٧/١

والاهتداء إلى الأصول في اللغات ربما كان أقرب من الاهتداء إلى أصول الأنواع أو أصلها لو قام ذوو الاختصاص بالوقوف على حركة الجدل فيها ، والمناسبة بين الألفاظ والمعاني ترتد وتعود إلى اشتقاق بعضها من بعض ، وهي بهذا المعنى ذات وجهين : فردي ، وكلي ؛ أما الوجه الفردي فيتمثل في مجاز من مجازات الكلي ، ففي لفظ (ج د ل) يمكن اعتبار (الصقر) وجهاً فردياً من وجوه الأصل الكلي لـ (ج د ل) ، فقد سمي أجدل لعلاقة المشابهة بينه وبين الجديلة كما مر . والفردية في اللفظ خاصة فلا يمكن اعتبار لفظ (أجدل) أصلاً تقوم عليه تشبيهات دون مراعاة الصلة بينه وبين المعنى الأصل ، لأن هذا إذا تم فسوف يجعل من التشبيه لغة جديدة لا علاقة لها باللغة الأصل مما يؤدي إلى فساد اللغة كلها ، لذا يجب أن يكون الاتجاه في استحداث استعمالات متجهاً إلى المعنى الأصل لتبقى الوحدة قائمة بين الأصول والفروع ، ولئلا نجيء بتشبيهات تقطع أرحام الصلة بين اللفظ ومشتقاته . ووجود الشبه بين الصقر والجديلة من جهة وعدم وجوده من جهة أخرى دليل على أن التشبيه حر ومفيد بآن واحد ؛ فهو مقيد لأنه ملتزم بوجود تشابه بين الصقر الذي سميناه ـ أو بالأصح وصفناه ـ بالأجدل ، وبين الجديلة ، وحر لأنه يتطابق مع الجديلة في صفة ويبقى حراً في الصفات الأخرى ، وتلك هي مزية اللغة التي تجعلها صالحة لاستيعاب كل تطور ، فيمكن أن تشبه الصقر ليس بالجديلة وحدها بل بأشياء لا حصر لها ، وكلها أوصاف للصقر وليست أسماء ، ولهذا يحسب من يرى للناقة ما يزيد على مئتي اسم أن ذلك يرجع إلى فساد في اللغة وتوسع لا غرض منه إلا الضياع بين هذه الكثرة الكاثرة من الأسماء ، ولو عرف أن هذه أوصاف ونعوت لا أسماء لوجد نفسه يصف صديقه أو عدوه في كل مناسبة بعشرات الصفات ، فهل هذه الأوصاف أسماء للصديق أو للعدو ، إنها مجرد نعوت وأوصاف ونحن غير ملزمين بها ، وإذا وردت في النصوص فالسياق هو الذي يدل عليها لأنها باعتبارها وصفاً فلابد من وضعها في إطار يوضحها ويكشف عن معناها .

لقد وجدت أكثر الكلمات التي تتجاوز أربعة أحرف أوصافاً للمبالغة في الكثرة والقلة والقوة والضعف والتهويل والسخرية ، وهي ألفاظ مركبة من أكثر من لفظ . وإذا أردت إجراء حركة الجدل عليها لتقف على أنّ اللفظ يحتوي على ضده فيه ، فعليك أن تردها إلى أصولها لأنها وهي مركبة لا تجري عليها حركة الجدل ، وإذا أردت أن تتعرف حركة الجدل فيها وهي مركبة فحالك كحال من يريد القيام بتجربة على الهيدروجين في الماء ، قبل أن يفصله عن الأوكسجين وغيره مما يتألف الماء ، أو غيره من المركبات الطبيعية أو الصنعية ، وفي

هذا ما يشير إلى مطابقة حركة الجدل في هذه الألفاظ لحركة الجدل في الطبيعة تماماً . وتعاون الأضداد في حركة هذا الحرف دليل على أنها أضداد متحابّة متناصرة ، كل ضد يحقق ضده ، بل ويوجده ، فالجدل لا وجود له إلا بالدجل ، ولولا تمويه الأشياء لم يوجد من يقوم بالكشف عنها ، فالدجل هو الذي أوجد الجدل ، ولولا الجدل لما وجد الدجل أيضاً ، وهل يجادل أحد فيما هو واضح ؟ .

وحين يجتمع الجدل والدجل ويكشف أحدهما عن حقيقته يزول الآخر لتبدأ العملية من جديد في ثنائية جديدة . افرض أن الجدل كشف الدجل فإنه يزول ويبقى الجدل يصارع دجلاً جديداً ، وكأنه يقول :

إذا سيد منا خلا قام سيد قؤول لما قال الكرام فعول

فإذا كانت الأضداد أضداداً متعاونة ، فإن تسميتها بالأضداد لأن الإنسانية في وضعها الحالي تعيش على أضداد مزيفة ، وليست كالطبيعة ذاتها تعيش على أضداد أصيلة ... خذ أيّ مرحلة من مراحل التاريخ تجدها لم تدخل بعد التاريخ الإنساني لأن الأضداد فيها متنافرة تنافراً مدمراً ، فهي لا تتضاد من وجه وتتعاون من وجه آخر ، إنها متضادة دائماً ، وقد رأيت أن حروف (ج د ل) و (د ج ل) واحدة والخلاف في الوجهة فقط ؛ فهما متضادان ومتشابهان معاً ولكن في أسرة واحدة ، أو فئة واحدة ، يتضادان من وجه ويتفقان من وجه آخر ، ولكنهما ينتهيان إلى رأي واحد يوحد بينهما . وهذا يحدث عندما يتجه الجادل والدجال[1] إلى غاية واحدة إلى صنع الحياة واستمرارها وتطورها فلنستبدل المجادل بالكاشف والدجال بالساتر ، وحين نضعهما في هذه الصيغة نبعد عنهما ذلك المعنى الهادم في أحدهما والباني في الآخر لنرى أن الكشف حين يتجه لصنع الحياة وتطورها يستوعب الستر ، وإنْ أزاله ؛ لأن غاية الستر صنع الحياة واستمرارها وتطورها أيضاً ، فقد جمعتهما الغاية الواحدة في طريق واحدة ، وعكس ذلك صحيح أيضاً حين يتجه الستر لصنع الحياة وتطورها واستمرارها . والإنسانية لا تزال تحت سلطان التناقض ، يحكمها ولا تحكمه ، ويوجهها ولا توجهه ، ويبدأ تاريخها حين تحكمه وتوجهه . وهي غير ملومة إذا تأخرت في السيطرة عليه .. لقد وعت الإنسانية تناقضها مع الحيوانات في أولى أيامها ، ولما نما وعيها بدأ تناقضها مع نفسها وهي خاضعة له تحاول التخلص

---

(١) لقد سمي النهر المعروف بـ (دجلة) لأنه يدجل الأرض أي يغمرها بمائه ، فهل هذا الماء الذي يدر الضرع وينبت الزرع من الدجل الفاسد ؟

منه في حدود ضيقة ، وحين ترتفع عن حدودها الضيقة لتحكم التناقض في حدود أوسع قد تكون شاملة ، يبدأ تاريخها الصحيح ولكن التناقض يبقى ، وتعمل المتناقضات في التاريخ على صنع الحياة واستمرارها دون تحيز إلا لقانون الجدل ذاته ، ويصبح التناقض محكوماً لا حاكماً ، والخطوة القادمة ستشهد توسعاً في التحكم بالتناقض وتوسعاً في مد رقعته لمصلحة الإنسانية التي لن تستمر في الضحك على نفسها دائماً وأبداً ..

لنرجع إلى (ج د ل) و (د ج ل) في الأيام الأولى فنجد أن الفرق بين دجل الجمل الأجرب : أي دهنه ، وبين جدل زمام من وبره ؛ يكاد يتماثل في الغاية ، فالدجل لمداواة جسمه ، والجدل لكبح جماحه بالزمام . وتباعدت الوجهة ومضت في التباعد فصار المجادل يكشف الحقيقة والدجال يسترها بتمويهه . وبين زمام الجمل ودهن جسمه بالقطران ، وبين كشف الحقيقة وسترها تقع مستويات متعددة من أمور تقرب من الصورة الأولى ، وأخرى تقرب من الثانية .

إن الذي قارب بين جدل زمام الناقة ودجل جسمها بالقطران هو واقع الحياة وأسلوب العيش يومذاك ، ولم يكن في واقعها ما يحمل على الدجل ، أي الستر والتمويه ؛ إلا اتقاء شر الحيوان ، ولم يكن الجدل إلا عمل الجدائل من الغصون الطرية وشعر الحيوان لحفظ البقاء . ولما تجاوز الإنسان هذا الدور أصبح صراعه في كثير منه مع أخيه الإنسان ، وتوسعت معاني (د ج ل) و (ج د ل) إلى حدود لم تكن من قبل . والألفاظ تتسع باتساع الأحداث وتضيق بضيقها . وتقريب الشقة بين المجادل بالحق والدجال بالباطل أي بين لفظ (جدل) و (دجل) يحدث حين نجعل أسلوب الإنتاج في الحياة قليل التعويل على المجادل والدجال فيقل عدد المجادلين والدجالين معاً ، ونأخذ بيد (دجل) و (جدل) إلى صنع زمام الناقة بحيث يصبح جدلنا متمثلاً في أسلوب للإنتاج تخف الحاجة فيه إلى المجادلة حيال حقيقة أصبحت واضحة .. كما ينتقل دجلنا لها بالقطران إلى نمط في إدارة الحياة تضيق فيه السبل بالدجالين . وتخف تبعاً لذلك حدة الصراع بين المجادلة والدجل في الألفاظ ، فالألفاظ كانت وما تزال ظلالاً للواقع . كما يقل استعمال المجادلة والتدجيل لكشف الحقيقة وتمويهها فتعودان أقرب إلى زمام الناقة ودهن جلدها بالقطران ، وقد أصبح الزمام أسلوباً في الإنتاج متطوراً ، والدهن نمطاً في إدارة الحياة منتظماً . ومن صفات جدل هذا الحرف أنه يبرز التناقض في الأسلوب فترى الضد إلى جوار ضده ، يوضحه ويجليه ويميزه ، كما يبرز التشابه بين الأضداد ،

ولو رجعت إلى لسان العرب ، وتاج العروس ، وغيرهما من أمهات كتب اللغة العربية لوجدت أثناء قراءتك لمعاني الكلمة ومعاني ضدها الكامن فيها وجوهاً من التضاد تؤكد مناقضة كل منهما للآخر ، ووجوهاً من التشابه تؤكد أيضاً أن اللفظين من أب وأم واحدة ، وأن وحدة حروفهما هي التي نزعت بهما إلى هذا التشابه ؛ ولا ضير في ذلك ، فالتشابه لا يستر التناقض الذي هو الأساس ، كما أن التناقض لا يهمل تلك المراحل الدقيقة المتجاورة والمتشابهة بل يبرزها ، ويظهر أن آخر النهار مشابه لأوّل الليل وآخر الليل مشابه لأوّل النهار ، ولا تخفى هذه المشابهة في التناقض بين رأد الضحى وحلكة الليل . والذي يقف على هذه المعجمات ويرى ذلك يحسبه تخليطاً وتشويشاً واضطراباً ، وبعد أن يتبين أنه ناتج عن حركة الجدل في اللفظ وضده القائم فيه ، وأن ما جاء من تشابه بين معاني اللفظين المتضادين جاءهما من حروفهما الواحدة ، وما تضاد من معانيهما جاءهما من التضاد في وجهتيهما . إنه حين يرى ذلك كله يشعر أن هذه اللغة متسقة مع حركة الجدل في الوجود اتساقاً كاملاً ، وأن الداعين إلى استبدال العاميّات بها يفسدون في اللغة ولا يصلحون .

يقول أستيس[1] : « إن المفكرين الغربيين كانوا قد اعتادوا إلى حد بعيد أن يحصروا اهتمامهم في تأكيد الفوارق والاختلافات ، وأن يغفلوا الاقترانات (الهوية) ، وامتاز تفكير الغرب بالتالي بناءً على اهتمامهم ذاك بالوضوح والدقة . أما مفكرو الهنود القدامى مثل مؤسس عقيدة الفيدانتا ، وهي آخر الأنساق الفلسفية الكبرى في الهند ، وأصل الديانة الهندوكية الحالية ؛ فقد نحَوا نحواً آخر ، وكانت الفيدانتا فلسفة مقدسة واحدية ، تستند إلى فكرة وحدة النفس الفردية و (الهو) الكلي بوصفه الحقيقة الروحية الوحيدة . وعلى ذلك فقد ظهرت عندهم نزعة واضحة نحو تأكيد الهوية وتجاهل الفروق مهما بلغت أهميتها . وحاول هيجل بذلك المبدأ الجدلي الجديد الجمع بين الفضيلتين في حقيقة كلية مؤداها أن الاختلاف والهوية كلاهما صحيح ، وأن ما هو مختلف يعد أيضاً نفس الشيء أو باختصار أن : (١) = لا (-١) » .

وقد رأيت فيما تقدم وفي جميع الألفاظ وأضدادها التي عرضنا لها في هذا الكتاب أن كلام (أستيس) المتقدم لا يعدو واقع الألفاظ العربية ، وكل لفظ فيها يؤكد ما ذهب إليه هيجل

---

(١) هيجل لعبد الفتاح الديدي ص ٦٣ .

في قوله المتقدم كما نقله (أستيس) . وفرق بين اكتشاف خطـة تمـارس للوضوح والإشراق وبين واقع لغـة تقوم في أصلهـا على مثل هـذا الكشف ، وقيـام وجهـة اللفـظ الأصل في حس القـوم جعلتهم يجمعون بين المتضاد والمتشابه في حرفهم .

ثم يقول المؤلف[1] : « غير أن هـذا السعي إلى الهويـة يقتضي افتراض وجود تنـوع ، أي وجود أشياء هي نفسها ، وإلا استحال الجمع بينهما في هوية ، ويقتضي ألا تكون هـذه الأشيـاء نفس الشيء » ، لا وجود لمثال على هذا الكلام إلا في هذا الحرف العربي بعد ظهور أن كل لفظ فيـه يحتوي على ضـده فـ (ع ش ق) تحتـوي في داخلهـا على (ق ش ع) بـل هي ذاتهـا (ق ش ع) ، فالشيء هو ذاته وغيره في آن واحد ، ومعاني (ق ش ع) و (ع ش ق) متضـادة لتضـاد الـوجهـة وترتيب الحروف فيها ، ومتشـابهـة في بعضهـا لأن الحروف واحـدة . غير أن التشابه يأتي بمثابة نزوع إلى الوحـدة الأصل والتعـالي على الواقع القـائم ولكنـه لا يستر التضـاد الذي هو الأصل . واللقاء فيه على نحو ما ذكرنـا من التقـاء من ذهب مغربـا مَنْ ذهب مشرقـا بعـد قطـع كل منهما نصف محيـط الأرض . ثم يقـول المـؤلف نفسـه[1] : « المفكر يفترض إذن مقدما هويـة وتنـاقضـاً . ويشتمل الواقع الحقيقي على الهويـة والتنـاقض غير أن التنـاقض أهم وأعمق » .

لقد مر بـك في أول البحث أن (ج د ل) ضـد (د ج ل) وأن لكل منهما هويـة متميزة ، فهما من حيث الحروف الـواحـدة مجتمعـان في وحـدة جـامعـة ، ومن حيث اختـلاف الـوجهـة واختلاف المعنى متناقضان ، أما التناقض فلأنه يشملهما معـاً ، وأمـا الهويـة فهي خـاصـة بكل منهما على انفراد ، وليس هـذا هـو الأهم والأعمـق ، بـل الأهم والأعمـق أن التنـاقض هـو المحرك لكليهما .

إن الذي يقترف حُوبا منْ (ح و ب) إنما يقترف إثماً . على عكس مَنْ يبـاشر المبـاحَ من (ب و ح) فإنه يباشر حلالاً . ومـا فيـه إثمٌ عكسُ مـاهو حلال مبـاح . والتنـاقض واضحٌ بين (ح و ب) و (ب و ح) فهو يشملهما . وهذا التناقض لا نفترضه افتراضاً ؛ بل هو سـدوة ولحمـة وجودنا الشاخص القائم .

أمّا الهوية فتتجلّى في أنّ هذه الحروف الواحـدة ؛ قـد جَعَلَتْ لكلّ صيغـة من الصيغتين

---

(١) المرجع السابق نفسه ص ٦٤ .

(ح و ب) و (بَ وَ حَ) هويةً خاصةً ، وهي صورة كل منهما التي لا تتحول ولا تتبدل هذا من جهة ، وأما التناقض فهو الأصل حيث أن كلاً منهما ضد للأخرى ؛ لأن المادة التي يقوم عليها هذا التناقض وهي هذه الحروف ـ مادة واحدة متحولة متقلبة . فتارة تكون (ح و ب) وأخرى تكون (ب و ح) .

وقول كير كيجارد[1] عن هيجل بأنه : « أعد شمولية تناقض نفسها بنفسها بين كل من السطحية الخارجية في الطبيعة وباطنية اللوجوس (أي الكلمة) أو الوحدة المنطقية . وتظل هذه الشمولية هي هي نفسها وسط كل المتناقضات » .

إن قول كير كيجارد هذا قول من لم ير أن طبيعة سيْر الحركة في الكلمات الأصيلة التي صات بها الصائتون فطرةً وسليقةً وطبعاً توافق وتساوق طبيعة سيْر الحركة في أشياء الوجود الشاخص القائم . ولوأنه وقف على ذلك ؛ لتبين له أنه لا تناقض بين حركة اللوجوس (أي الكلمة) أو الوحدة المنطقية ، وبين حركة أشياء الوجود . فالحوب من (ح و ب) من الضيق والشدة . والحركة تخرج من سعة الحاء الحلقية المظهرة لتضيق بالواو (اوْ) التي لا تستطيع النطقَ بها إلا إذا ضممت من شفتيك . ثم لتضيق أكثر بالباء الشفوية المتضامة والتي لا تستطيع النطق بها إلا إذا أطبقت شفتيك تماماً . ولهذا فالاشتداد القائم في صوت (ح و ب) ؛ صورةٌ لاشتداد مرموزه الذي يرمز إليه ويدل عليه في الواقع الشاخص .

والأمر على عكس ذلك في (ب و ح) ؛ فالحركة تخرج من ضيق الباء والواو ، إلى سعة الحاء الحلقية المظهرة الواسعة (احْ) ، التي لا تستطيع النطقَ بها إلاّ إذا فتحت فمك فتحاً واسعاً لأنها ترمز إلى الشيء الواسع في الواقع الشاخص ؛ كالباحة وبحبوحة العيش ونحو ذلك .

ولما كانت هذه الأصوات أصواتاً أصيلة صدرت عن الصائتين فطرةً وسليقةً وطبعاً فهي تدل على أن حركة الوجود في سيرها مطابقة وموافقة لحركة اللوجوس في سيرها سواء بسواء .

يقول كيير كيجارد[2] : « إن هيجل أعد بذلك شمولية تناقض نفسها بنفسها بين كل من

(١) هيجل لعبد الفتاح الديدي ص ٦٩

(٢) هيجل لعبد الفتاح الديدي ص ٦٩

السطحية الخارجية في الطبيعة ، وباطنية اللوجوس (أي الكلمة) أو الوحدة المنطقية ، وتظل هذه الشمولية هي هي نفسها وسط كل التناقضات » .

ولو أخذنا لفظ (ج ف ن) وضده القائم فيه وهو (ن ف ج) ونظرنا[1] في الجفان وهي من الأوعية ، وجفن العين ، وجفنة الكرم ؛وقرناها بأضدادها ، بالشدي الناهد ينفج الدرع ، وبرجل منتفج الجنبين أي مرتفعهما . لوجدنا الجفن من التقعر والنفج من التحدب والانتبار ، يقول الحماسي :

مـا زال ينفـج جنبيـه وحبـوتـه   حتى ظننت بأنّ الضيف قـد ولـدا

وانتفاج الجنبين والحبوة من الانتفاخ ، والجفنة والجفن : التقعر . والمتقعر والمنتفخ ضدان ، وقد امتد معنى الاحتواء إلى جفنة الكرم فسميت لما تحتويه وتجفنه . والكلمة هنا متفقة مع الوجود الطبيعي ، وقد جمعت بين النقيضين في ذات واحدة وهما متشابهان ومتناقضان ، وتظل الشمولية التي تجمع المتناقضين واحدة ، ووحدتها ظاهرة في وحدة حروفها ، فالحروف في (ج ف ن) و (ن ف ج) واحدة .. وإذا أردنا أن نبحث أيّ الضدين كان أولاً لم نخرج بطائل لأن كل ابتداءٍ بـ (ج ف ن) هو ابتداء بـ (ن ف ج) بصورة معاكسة ؛ فالبدء واحد . وإذا كان البدء واحداً فإن الصوت جاء من المادة ذاتها فهو على مثالها ، بدليل أنه يجري مجراها في حركته الجدلية ، وليس في هذا التناقض تعارض مع الشمولية في حدود المقارنة بين الكلمة والطبيعة ، وما يمكن قوله بالنسبة لمنطق هذا الحرف العربي أنه متناسق مع حركة الوجود العامة ، وأن التناقض فيه قائم فيه مع التشابه بسبب الحروف الواحدة ، وليس القصد رد المعرفة إلى الوجود أو بالعكس ، وإنما القصد بيان الوحدة التي تجمعها .

ثم يقول[2] : « ماركس يدرك أن جزئية الموقف تدرك نفسها بالنسبة إلى شمولية المكان التاريخي ، بينما يجعل كيير كيجارد من جزئية الموقف عاملاً لإلغاء الزمان » . واللفظ العربي في (م ك ن) ، ونقتصر منه على (م كّ) ، فالحرفان الأولان يقرران الوجهة ، كما نقتصر من لفظ (ز م ن) على (ز م) أيضاً .. فالزمّ يرجع إلى التراجع ممتداً ، والمكّ يرجع إلى التقدم ممتداً ، فالامتداد مشترك فيهما ، وهما متناقضان في التراجع والامتداد حسب دلالة اللفظ

---

(١) أساس البلاغة للزمخشري ، مادتا (ج ف ن) و (ن ف ج) .

(٢) المرجع السابق ، ص ٧٠

العربي[1] ، وعلى هـذا فكل امتـداد من أحـدهمـا يرافقـه انقبـاض من الآخر ، وجزئيـة الموقف حسب منطـق هـذا اللفـظ إذا جردنـاهـا عن الـزمـان والمكان ، وهـذا غير ممكن لأن العقـل لا يستطيع إدراك الأشيـاء إلا في ثـوبي الـزمـان والمكان ـ تفقـد الكم والكيف . وحين تجري في جدلية الزمان والمكان ، فإنْ نظرنا إليها من الناحية المكانية وجدناها (كمًا) وهذا (الكم) يجد (كيفه) الذي يميزه في الزمان ، أو نظرنا إليها من الناحيـة الزمـانيـة وجـدنـاهـا (كمًا) يجـد (كيفـه) في المكان ، وإذا كان الـزمـان والمكان متضـادين فهما يجريـان في جـدليـة واحـدة (زمكانية) أي زمنية مكانية بـآن واحـد ، والزمـان يتقـاصر ليظهر المكان ، وجزئيـة الموقف تقوم على إدراك أحد الضدين بمعزل عن الآخر ، أما كلية الموقف فتقوم على إدراك الضـدين في وقت واحد معاً .

وأما قول ماركس[2] : « أنه يرفض مبدأ هويـة الأضـداد لسبب بسيـط وهو أن الأبنيـة التي تتنـاقض في إطـار النسـق العـام يستحيـل ردّ أيهـا إلى الآخر ويستحيـل أن تنشـأ بينهـا هوية » .

إن حالة الأضداد في جدل الحرف العربي متناقضة من جهة ، ويرتـد بعضهـا إلى بعضهـا الآخر من جهة أخرى ؛ فهي تجمع بين مبدأ الهويـة والتنـاقض معـاً ، فلفـظ (ج ف ن) ضـد (ن ف ج) ولكن كلاً من اللفظين يرجع إلى الآخر ويرتـد إليـه لأن الحروف واحـدة ، كما أن المعاني تتناقض في أكثرها وتتشابه قليلاً ولكن التناقض هو السائد ، وحتى المتشابـه منهـا يحمل إشـارة التنـاقض . فمنطق هـذا الحرف يتفـق مـع « مـوقف هيجـل الـذي جمع بين الـذهنيـة والتاريخية[3] » .

والذي يقول[4] : « ولئن كانت حركة الديالكتيك تقتضي التعارض والتضاد ، فـإن ثمـة عملية هي عملية الرفع كفيلة بعـد هـذا بـالقضـاء على التعـارض والتضـاد وبـالعودة إلى حـالـة الاتزان بعد التوتر ، والسلم بعد النزاع ، والطمأنينة بعد القلق ، وإذا بروح تفاؤل شاملـة تسود هـذا البنـاء كلـه فتنسي القلق والأسى والموت والعـدم ، أو تكاد من الـوجـود » ؛ لا يلتقي مـع حركة الجدل في هذا الحرف العربي ، فهو في تضاد متصل لا راحة فيه وبعيد عن التضـاد الـذي

(١) راجع فقرة (الزمان والمكان بين الكم والكيف) من هذا الكتاب .

(٢) المرجع السابق .

(٣) المرجع السابق .

(٤) دراسات في الفلسفة الوجودية لعبد الرحمن بدوي ، ص ١٦ .

يزول فيه التوتر ، فحين يتحرك الضدان ليزول و يتجاوز أحدهما الآخر باستيعابه له لا يحدث التوازن أبداً ولا يزول التوتر ولا يسود السلم بعد النزاع ، ولا الطمأنينة بعد القلق ، ولا تطوى صحيفة التضاد ، بل تبقى منشرة والمعركة الجديدة تبدأ قبل أن تنتهي القديمة لأن نهاية الأولى هي بداية الثانية ، والمثال التالي يوضح ذلك : إن لفظ (ك ب ر) يتضمن ضده والقائم فيه وهو (ر ب ك) ، والكبر : نمو . والارتباك : توقف ، فهل يزول التضاد إذا تغلب (الكبر) على (الارتباك) ، و يبقى الكبر وحده في الساحة متزناً مطمئناً متفائلاً غير قلق ، ولا آس ، وقد زال الشعور بالموت والعدم من وجوده ...

إن الكبر حين ينتهي من تجاوز الارتباك يصارع ارتباكاً جديداً قبل أن ينفض يديه من معركته مع الارتباك القديم ، وهذه حاله أبداً مع كل ارتباك ، كما هي حال كل (ارتباك) مع كل (كبر) .. أيّ إنسان يفوز في موقف ما على منافسه ولا تبرز أمامه للتو واللحظة طلائع معركة جديدة مع منافس جديد ؟.. لنختر أية لحظة من لحظات الحياة نجدها في صراع مع لحظة أخرى في أهنأ اللحظات وفي أشدها قلقاً وإن اختلفت شدة الصراع ، فاللحظة التي نراها هادئة كل الهدوء تصارعها لحظة أخرى من نوعها وعلى مثل شدتها ، كما تصارع اللحظة القلقة لحظة أخرى من نوعها .

القلق يكون على أشده في الحرب أو في الامتحان ، وطلائع الاطمئنان بما بعد الحرب أو الامتحان مرافقة للقلق لا تنفك عنه . كالذي ينطق بلفظ (ك ب ر) فإنه حين ينتهي من التلفظ به يكون قد بدأ بـ (ر ب ك) حتماً ، بل الأمر أكبر من هذا وأوسع لأنه عند تلفظه بأي حرف من اللفظين يكون قد تلفظ بمقابله في الوقت نفسه من الآخر . وكل حركة من أحدهما هي حركة لضده القائم فيه ، والقلق يحيا في قلب الاطمئنان ، ولا وجود في الوجود إلا لـ (قلق مطمئن) أو (اطمئنان قلق) كما لا وجود لـ (ك ب ر) من غير (ر ب ك) ولا لـ (ر ب ك) من غير (ك ب ر) ، فالموجودان هما الضدان دائماً وأبداً ، وكل واحدٍ متضمن في الآخر . ولا راحة على وسادة الاطمئنان دونما قلق لحظة . والاطمئنان إن استراح استحال عليه أن يستأنف سيره من جديد ، إذ حركة الجدل تسير بوجود التضاد ، وإذا توقفت فمعنى ذلك أن التضاد قد زال ، وإذا زال زالت الصيغة الجدلية التي لا تزول ولا تتبدل إلا إذا زالت بالكلية . وتصور فواصل الراحة في صراع الأضداد من باب التجوز . ولا فواصل في الصراع الذي لا يتوقف ، والذي تظل مراحل سيره برغم ذلك متميزة . فهناك مرحلة (ك ب ر) وهناك مرحلة تقابلها وتتميز منها هي مرحلة (ر ب ك) والمرحلتان في خطوات تجاورهما

تتشابهان إلى حد بعيد بحيث يصبح التمييز بينهما عسيراً ، وكلما توغلنا في السير اشتد تمايزهما إلى أن تلتقيا بعد أن يقطع كلٌّ نصف محيط الكرة من فلكه الذي يجري فيه ، والسبب الذي دعا إلى تصور فواصل من الراحة بين الضدين غياب الأضداد الحقيقية ، والاكتفاء بقممها فقط ، لذلك كان الانتقال من قمة (ضد) إلى قمة (ضد) آخر يظهر وكأنه اجتياز لفراغ وفجوة ، وليس من فراغ أو فجوات بين الأضداد . والفجوات التي تتراءى بين قمم التضاد مملوءة بالنسيج المتشابه من الضدين ، وهذا النسيج المتشابه بينهما على غرار النسيج الذي يصل النهار بالليل ، أو الليل بالنهار ؛ فهو نسيج متشابه إلى حد بعيد وإن اختلفت وجهته . ونكرر مع المعري :

ما خضب رأس كخضب في بنان يد وحمرة الفجر ليست حمرة الشفق

إذ حمرة الفجر حمرة إقبال ، وحمرة الشفق حمرة إدبار ، ولكنهما مع ذلك متشابهتان فيحسب من يراهما أن الأضداد تشابهت فاطمأنت واستراح التضاد كما يستريح من يخفي شيبه بالخضاب ليظهر شبابه في مقابل من تخضب بنانها وهي في ميعة الصّبا ، فهل يستوي الخضابان ويعود الشباب يوماً لنخبره بما فعل المشيب .

وحين يرد كيير كيجارد على هيجل قائلاً[1] : « لا يمكن أن يكون ثمت مذهب في الوجود ، لأن المذهب يقوم حائلاً بين الفليسوف وبين الموجودات ، والفلسفة ليست أقوالاً خيالية لموجودات خيالية ، بل الخطاب فيها موجه إلى كائنات موجودة ، ولهذا فإن الفلسفة الحقة ليست بحثاً في المعاني المجردة ، بل في المعاني التي من لحم ودم إن صح التعبير . فمثلاً : (الموت) ليس مشكلة فلسفية بل المشكلة هي (أني أموت) ، وفارق هائل بين أن أبحث في (الموت) بوصفه معنى عاماً مجرداً وبين أن أبحث في (أني أموت) ، فيجب إذن رد المسائل إلى الموجودات ، والنظر إليها بوصفها موضوعات يعانيها الموجود نفسه ، وإذن فالذات الموجودة أو الذات الوجودية لا العقل المجرد ؛ هي التي يجب أن تكون العامل في إيجاد الفلسفة » ، فإن لهذا الرد وجهاً فليس التمذهب من طبيعة هذا الوجود ، وليس من طبيعة الجدل ذاته ، وحين تبرز العلاقة الجدلية بين الفكر في صورة اللفظ ، وبين المادة كما هي عليه في هذا الحرف تصبح اللغة التي بين أيدينا لغة لحم ودم ومعاناة ، فهي معالم تجربة الإنسان مع الوجود ، معالم مخضبة بعرقه ، ودمه ، وكتاب لاكفاء له ، لم ترث صحائفه ، ولم تنبهم سماته . وكما تنبئ الشجرة عن

(١) هيجل لعبد الفتاح الديدي .

عمرها ، ويفصح المعدن عن تكوينه لمن عرف لغة الأشياء ، تفصح هذه اللغة عن وجهة نظر أهلها إفصاحاً يرقى إلى مرتبة القوانين الطبيعية . فالحركة في هذا الجدل وفي الطبيعة واحدة . وهذا الجدل ليس تصوراً عقلياً مجرداً اتخذ من حرف القوم صيغة له ، وهو حين يكون كذلك يفقد كل دلالة ، وتبقى الدلالة للتصور العقلي وحده . وهذه اللغة حين صدرت أول ما صدرت ، كان التصور واللفظ فيها كلا واحداً ، لا يتميز أحدهما عن الآخر ، وهما في الوقت ذاته ظل للوجود القائم ، وليس البحث في هذا اللفظ عن طبيعة الفكر فيه كالبحث عن الماضي في (المستحاثات) فالحياة ماتزال فيه متدفقة متوهجة وهو في صدقه عما يخبر به كأي أثر مادي آخر ، وكما ينطق الأثر المادي بحركته في لغة يفهمها من ألمّ بها ، فإن هذا الحرف ينطق عن الوجود بجانبيه المادي والفكري بلسان عربي مبين فيما يعلنه من وحدة الحركة فيهما .

والذات مرتبطة بموقف ، والموقف في حقيقته موقف جدلي ، وهو ملازم للذات لا ينفك عنها ولا تنفك عنه فهي في داخلها متحركة به . والذات بارتباطها بموقف لا تنعزل عن المواقف الأخرى في الوجود ، وليس موقفها هو الموجود وبقية المواقف بالنسبة له عدم ، بل هي مواقف مماثلة له ، يصطرع معها متنقلاً في صراعه من واحد إلى آخر ، كأنه في مباراة فإذا انتصر أو خسر قام في وجهه مبارز جديد من مثله يصارعه ، وكما أن الصراع بمقتضى الجدل قائم في الذات ، فهو قائم بينها وبين الذوات الأخرى ، والصراع دائماً صراع بين الأضداد . أما كون الشيء موجوداً وغير موجود في آن واحد فتلك هي طبيعة الجدل في هذا الحرف . ولا يمنع منطق الجدل في هذا الحرف من وصف الضد الآخر بالعدم لأنه معدوم ، كما لا يمنع من القول : إن لهذا العدم وجوداً . وليس الجدل بمذهب إلا إذا صح أن نسمي حركة الوجود مذهباً ، وليس في دلالته على أن الشيء موجود ومعدوم في آن واحد إلا وصف لواقعه . وحين نكتب كلمة (ك ب ر) تكون (ر ب ك) معدومة ؛ ولكن أليست حروفها التي تتألف منها موجودة في (ك ب ر) ؟ وألسنا إذا رجعنا في (ك ب ر) بصورة عكسية نكون قد نطقنا بـ (ر ب ك) ؟ والوجودية على حق حين تصر على ارتباط الفكر بحركة الحياة ، التي تقرأ صحيفتها حية تسعى في جدل هذا الحرف تتلقف الماضي فتبعثه من مرقده في حياة جديدة متطورة .

وإذا كان أحد الضدين يمثل العدم بالنسبة إلى الضد الآخر فإن الصورة تتضح في لفظ (راد) و (دار) فالرودان حركة مذبذبة تتمثل في التيار المتذبذب ، والدوران حركة متصلة تتمثل في التيار المتصل ؛ ومعنيا اللفظين في اللغة على هذا هما متضادان مبنى ومعنى ؛ ولولا

الرّودان لما عرف الدّوران ، ولولا الدّوران لما عرف الرّودان .. وحين ينقطع التيار يصبح عدماً ، وحين يعود يأخذ شكل الوجود الكامل ويزول الفرق بينه وبين المستمر ، وهو في فترة انقطاعه موجود ، ولكنه كامن في (راد) فهو معدوم وموجود معاً . ولننظر في هذا العدم الفعّال الذي ليس إلا الضد المتواري فنراه كموناً في التيار المستمر قبل أن يبدأ ونراه انقطاعاً في التيار المتذبذب في فترة الانقطاع ، وحين نمضي وراءه نراه قوة كامنة تظهر مستمرة ، ومتقطعة ، وإذا أردنا أن نبين مدى الاستمرار والتقطع في مرتبة الكمون وقارنا ذلك باللفظ نجد التقطع موجوداً في داخل المرحلتين مرحلة الاستمرار ومرحلة التذبذب بدليل أن الحروف في اللفظ منفصلة متمايزة ، وكذلك الجزئيات في التيار منفصلة متمايزة . وإذا تابعنا المقارنة نجد أن الفواصل بين الحروف معدومة لأنها لا يمكن أن تتصل وهي منفصولة ، وموجودة أيضاً لأنه لا يمكن أن يتميز حرف من حرف في حال الاتصال ، وهكذا نجد التناقض يترصدنا في آخر الجولة ، ولكنه تناقض يلبس ثوب التشابه ؛ فهو تناقض متشابه .

فالعدم والوجود متحدان في تناقض متشابه ، ومتمايزان في تشابه متناقض ، ويمكن القول : إن (دار) هي (راد) من حيث الحروف الواحدة . كما يمكن القول وبكل دقة ، بل بدقة لا مطمع فيها لمستزيد : إن (دار) ضد (راد) . وإن التيار المستمر ضد التيار المتذبذب وهما مع ذلك متشابهان ، وكأن الوجودية حين تنظر إلى العدم في أقصى درجاته ؛ تنظر إلى الوجود المقابل في أقصى درجاته فتخفت أو تخبو كل المراحل الممكنة التي تقع بين أقصى الوجود والعدم ، ولكن هذا الموقف لا يدوم ، فما أن تخفّ حدة التضاد بين قطبي التضاد ؛ حتى تبرز الممكنات ترود بين القطبين وتراودهما عن نفسيها فلا يبقى الوجود وجوداً ولا العدم عدماً ويسود التذبذب الذي يلف الوجود والعدم بحركته التي لا هي إلى هذا ولا هي إلى ذاك ، وتضيع الهوية بينهما وكأنها لا تتضح إلا بسقوط الممكنات ؛ وهي الحدود المتوسطة بين القطبين .

بين الحركة في صميم الشيء والحركة في ظاهره

إننا حين ننظر إلى كلّ من (ن ك ر) وزوجها المضاد لها (ر ك ن) ؛ نجد الحال التي تتنكر فيها للشيء ، عكسَ الحال التي نركن فيها إليه . والسؤال : أيكون كل من التنكر والركون منفصلاً عن الآخر ومتميزاً عنه كل التميز ؟؟ وجواب طبيعة سيْر الحركة في الصيغة العربية على ذلك ـ وهو جواب نكرره دائماً ـ هو أن حركة الشيء في صميمه لا تبدو كما هي

. .

عليه . والذي يبدو ليس إلا حركة ظاهريّة تظهر فيها كل الأشياء متميزة في البدء وفي النهاية كتميز (ر ك ن) بأنها تبدأ بالراء بدءاً غير مسبوق وتنتهي بالنون نهاية غير موصولة بشيء آخر . ومثل ذلك (ن ك ر) . وهذا قائم على إحساس العتبة . أي أن معرفتنا للشيء على قدر إحساسنا وشعورنا به .

وإذا كانت نون (ن ك ر) تشكل بدايتها ونهاية (ر ك ن) قبلها . وكانت راء (ر ك ن) تشكل بدايتها ونهاية (ن ك ر) قبلها ؛ فإننا لا نرى أن كلا منها مستقلة عن الأخرى تمام الاستقلال . أي أننا حين نعايش (ر ك ن) نشعر بركون لا يشوبه تنكّر . وحين نعايش (ن ك ر) نشعر بتنكر لا ركون فيه . فهل هذا الشعور طبيعي ومساوق وموافق لحركة الوجود في سيرها من جهة ، ومساوق وموافق لحركة الفكر الذي نصبه في أجساد من ألفاظ ترمز إلى الشيء الذي نحسه ونشعر به ، والذي هو موضوع فكرتنا ؛ مِن جهة أخرى ؟؟

والجواب هو أن ركوننا موصولٌ بالتنكر في أوله ؛ لأن الراء التي تبدأ بها (ركن) هي الراء نفسها التي تنتهيْ بها (ن ك ر) . وعلى هذا فإننا نعيش بداية الركون ونهاية التنكر في لحظة واحدة تتمثل في هذه النون التي هي نهاية من وجه وبداية من وجه آخر !!!

والواقع القائم الشاخص الماثل كذلك . ومن ذا الذي يعايش الركون لحظة واحدة فقط ، بريئة من التنكر كل البرء . ومن ذا الذي يعايش التنكر لحظة واحدة فقط ، بعيدة عن التطلع إلى الركون كل البعد . إن الذي يعيش هذه اللحظة ؛ هو الذي وصفه لنا أبو الطيب المتنبي :

تصفو الحياة لجاهلٍ أو غافلٍ عما مضى منها وما يُتوقعُ
ولمن يغالط في الحقائق نفسه ويسومها طلب المحال فتطمعُ

ولعله من الرحمة أنّ أمثال هذا الموصوف لا يغيبون عن العين ، وإنْ تفاوتوا في الجهل والغفلة مِمّا يذكر بقول أحدهم : « الغرور نعمة من الله لصغار النفوس » وكأن كبير النفس يدفع ثمن ما أخذ ؛ فهو يحيا الركون في التنكر ، والتنكر في الركون دائماً وأبداً . وكأنه حين رأى أن ذلك هو طبْع الحركة في سيرها ، في الفكر وفي المادة وفي الصيغ اللفظية على السواء ، نظر إليه على أنه الحالة المستقرة ؛ فاستقر لها واستقرت له كما استقر عمر بن أبي ربيعة لصويحباته واستقررن له ورضين :

فقلن أهذا دأبك الدهر سادرا　　　أما تستحي أو ترعوي أو تفكر

ذلك هو دأب حركة الشيء في صميمها . وقد صُرفنا عن الشعور بها ، والإحساس بما هي عليه ، كما صرفنا عن رؤية الجراثيم الخيّرة والضارّة لئلا نعاف المشرب والمأكل . ومن الذي يستطيع أن يكون يقظاً كل اليقظة فلا يتغافل إنْ لم يغفل ، ولا يتجاهل إنْ لم يجهل ؟.

ومن تغافل ولو لم يغفلْ ، وتجاهل ولو لم يجهلْ ، فإنه يرى فيما ذكره الدكتور عبد الرحمن بدوي ما يشير إلى أن حركة الرفع تعود بنا إلى الاتزان بعد التوتر ، والسلم بعد النزاع ، والطمأنينة بعد القلق ، وإذا بروح تفاؤل شاملة تسود هذا البناء كله ، فتنسي القلق والموت والعدم ؛ أو تكاد من الوجود . أجل إن حركة الرفع تنسي ولا تزيل ، وتكاد ولا تحقق . لأن كاد هذه جاءت في العبارة الآنفة الذكر مثبتةً غير منفية ؛ أيْ (وتكاد) ولم تأت (ولا تكاد) وكأنها تشير بصيغتها المثبتة إلى أنَّ ما ذكره هذا الفيلسوف الوجودي ثابت لا يزول . لأن إثبات (كاد) نفيٌ ، ونفيها إثبات ، كما ألغَزَ بذلك المعري :

أنحويَّ هذا العصر ما هي لفظةٌ　　　جرت في لسانَيْ جرهم وثمود

إذا استُعْمِلَت في صيغة النفي أثبتت　　　وإنْ أثبتت قامت مقام جحود

فالرّفع لا يعود إلى الاتزان إلا حين نتصور أن كلاً من (ر ك ن) و (ن ك ر) جامدتين لا حراك بها . كالذي يُطلق سهمه على الطائر على أنه متوقف حتى إذا وصل السهم إلى المكان الذي سدَّد وجد الطير قد غادره قبل وصوله .

والواقع المشاهد يشير إلى أننا نُسَرُّ بمعزل عن الحزن ، ونحزن بمعزل عن السرور ، ونشبع بمعزل عن الجوع ، ونجوع بمعزل عن الشبع ، ونحب بمعزل عن الكره ، ونكره بمعزل عن الحب ، ونرى الجبال ثابتة لا تمر مر السحاب ... إلخ . وكل ذلك موصول الرحم ، وكل ذلك راجع إلى أننا نرى كلا من (ر ك ن) و (ن ك ر) ثابتتين لا حراك بها . كما نرى أن كلاًّ منهما مفصولة عن الأخرى تمام الانفصال . وما ذاك إلاّ لأننا لا نرى طبيعة سير الحركة في صميمها ؛ وإنما نرى ظاهرها الذي يبدو لنا وكأنه لا حراك به .

وكل منا يتعامل مع الحركة على مقدار ما يتراءى له منها ، على نحو ما نرى النجوم ثابتة في صفحة الماء الصافي ، وكل منها ـ النجوم والماء ـ في حركة لا تتوقف . وكم طال تعامل الناس مع الخط المستقيم والخطين المتوازيين ، وكم طال تعاملهم مع الزمان بمعزل عن المكان ،

ومع المكان بمعزل عن الزمان ، وكأنهم يتعاملون مع الحركة دون المتحرك ، ومع المتحرك دون الحركة ، وليس الزمان والمكان إلاّ ثوبين يتحركان بحركات ما يقوم فيهما ويقوم بهما .

البحث عن اليقين

والبحث عن اليقين هو بحث عن الحركة في صميم الشيء ؛ لأن الحركة في صميم الشيء هي الحركة المستيقنة ليس غير . ولعل بحث ديوي عن هذا في بحثه عن اليقين .

أي عن مثل الحركة التي تنتهي من راء (ن ك ر) وتبدأ راءَ (ر ك ن) في لحظة واحدة ، وتنتهي من نون (ر ك ن) وتبدأ نونَ (ن ك ر) في لحظة واحدة ، وتلك هي الحركة المستيقنة لأنك تبدأ وتنتهي ، وتنتهي وتبدأ في لحظة واحدة . وتلك هي الحركة القائمة حقاً وصدقاً ، فكل شيء متحرك ، وظلال الأشياء التي هي الألفاظ تتحرك بحركة الشخوص التي نشأت عنها لا محالة ، وصورة الحركة فيها مطابقة لحركة هذه الشخوص .

والحركة إنما تنتهي وتتوقف عند النهاية إذا كان المتحرك جامداً في وجود لا مكان فيه للجامد . وعلى هذا فإن رؤيتنا انتهاء الحركة عند نون (ر ك ن) ، وعدم رؤيتنا ابتداءها بنون (ن ك ر) في لحظةٍ واحدة ، قائم على أننا ننظر إلى أن كل شيء ثابت لا يتحرك ، وهذا غير صحيح . والصحيح هو أن الأشياء تتحرك ، وأن ظلالها المتمثلة بالألفاظ تتحرك بحركتها ، وأن كل ما نراه متوقفاً هو غير متوقف . ولما كان كل شيء في حركة ؛ فإن من المحتم أن ننتهي من نون (ر ك ن) ونبدأ نون (ن ك ر) ، وننتهي من راء (ن ك ر) ونبدأ راء (ر ك ن) في لحظة واحدة . ذلك هو اليقين المستيقن الذي لا شك ولا ريب فيه . وإنْ لم نستطع رصده لعجزنا ولأننا لا نرصد منه إلا بمقدار ما تكون عليه عتبة أبصارنا وأسماعنا وسائر حواسنا من قوة . لأن هذه الحواس تحس عند بلوغ الإحساس عتبة بعينها ، ولا تحس ما هو أضعف ولا ما هو أشد كما هو معروف وواضح ، ولا يحتاج إلى أن تسود فيه كلمة واحدة .

إن الحركة التي تبدأ ولا تبدأ ، وتنتهي ولا تنتهي ، وتسرع سرعة تفوق كل سرعة معروفة لنا ، هي المستيقنة ، ولكنها كالذي وضع الذرة الإلكترونية في يدك حقاً وصدقاً وأنت لا ترى شيئاً مما وضع لعجزك . فهل تنكر أنه لم يضع شيئاً ، وهل ننكر الذرة التي أصبحت النعيم للعالم والجحيم له على حد قول الشاعر :

أنت النعيم لقلبي والجحيم لـــه ... فما أمَرّك في قلبي وأحلاك ! !

وعلى هذا فالأشياء المستيقنة هي الأشياء القائمة حقاً وصدقا . ولكنها أشياء لا تبلغ منها حواسنا إلا بمقدار . ولا يبلغ منها عقلنا إلا بمقدار . كلنا يرى أن (ن ك ر) تنتهي بالراء ، وأن (ركن) تبدأ بهذه الراء نفسها ، وأن كلاً منها تبدأ ولا تبدأ ، وتنتهي ولا تنتهي ، ولكن العقل لا يستطيع أن يستوعب هذا الشيء الذي يبدأ ولا يبدأ ، وينتهي ولا ينتهي وفي لحظة واحدة ، مع أنه هو المستيقن ، وهو القائم حقاً وصدقاً ، وهو الموجود حقا وصدقا ، وفي كل شيء من أشياء هذا الوجود ، وفي كل كلمة من كلمات هذه اللغة ، فهل أصبح هذا العقل الجبار وسيلة لا تصلح لمعرفة الأشياء المستيقنة ، ولا وسيلة للوصول إلى ما هو قائم حقاً وصدقاً ، مع أننا نستيقن منها ، ونؤمن بقيامها ، وليس هناك من شيء قائم سواها إلا تجوزا ، وفي عتباتنا وعتبات وسائلنا القاصرة التي ستظل قاصرة مهما تطورنا في مضمار التكنولوجيا . وهل يقول هذا العقل الجبار للإيمان تفضل فإن المكان مكانك وإن دوري قد وقف عند هذا الحد ؟ إن هذا ليس غضاً من شأن العقل . إنه اعتراف منه بأن المنطق الذي يقوم عليه يحتاج إلى إعادة النظر من جديد . ولعل هذا ما جعل أبا العلاء المعري يقول :

طلبت يقينـا من جهينـة عنهم	فلم تخبريني يا جهين سوى الظن
فإن تعهديني لا أزال مسائلاً	فإني لم أُعْطَ الصحيح فأستغن

فقد :

نهاني عقلي عن أمور كثيرة	ولكن طبعي في الحقيقة جاذبي
ومما أدام الرزء تكذيبُ صادق	على خبرة مِنّا وتصديقُ كاذب

وعسى أن يجد هذا البحث من يراه جديراً بالقراءة .

والذين يرون أن الحركة المتذبذبة في جزئيات المادة التي تعاني ملايين الصدمات في الثانية الواحدة حركة احتمالية لا تخضع للقوانين المعروفة حتى الآن ربما كانوا في طريقهم إلى التعرف في أم المادة وأصلها على شيء يكون من عناصر الوجود كالألف من أحرف الهجاء ، فهي الأم وليس لها وجود مستقل . ولعل الانتقال من مجال الحركة التي تحكمها القوانين المعروفة حتى الآن إلى أخرى متذبذبة لا يمكن تحديدها قد يكون طريقا إلى التوسع في مفهوم الجدل . ولعل ظاهرة الاحتمال التي تطل من مكامن الذرة تقابل حركة الحرف من حيث أنها حركة قائمة في حرف ، وليس لها ولا للحرف وجود مستقل ، فالحرف موجود في الحركة ، والحركة موجودة في الحرف ، ولا توجد حركة من دون حرف كما لا يوجد حرف من دون حركة ، وتجمعها معا صيغة جدلية واحدة ، والحركة ضد الحرف ، والحرف ضد الحركة ،

والعرب قد عرفت ذلك في نطقها ، والقاعدة عندهم إذا أرادوا تحديد هوية الحرف وتوضيح حقيقته ؛ عزلوه عن الحركة وجردوه منها ، ولما رأوا أنه يستحيل النطق به وهو ساكن ، وجدوا أن أفضل الطرق للتوصل إلى النطق به[1] إدخال الهمزة عليه ، وكأنها بمثابة شيء إذا أضيف إلى غيره لا يبدل من هويته كإضافة كمية متساوية إلى طرفي المعادلة . وحين نبدأ الحرف بهمزة نتمكن من النطق به ساكنا وبذلك نستطيع التعرف عليه في مخرجه من مكانه ، بصورة تقريبية . أما المعرفة الحقيقية فلا سبيل إليها لأن الحرف لا يعرف تمام المعرفة إلا إذا سُكّن من غير أن تدخل عليه الهمزة ، وتسكينه في هذه الحالة مستحيل لأنه : « لا يبدأ بساكن ولا يوقف على متحرك » ، وإذا دخلت عليه الهمزة فإن التعرف عليه يصبح نسبيا وغير كامل ، وهذا ما يشير إلى نسبية المعرفة . ويمكن القول : إن الحرف لا يعرف إلا إذا تخلى عن حركته .. فهي ضده .

والحركة لا تعرف أيضا إلا إذا عزلت عن الحرف ، وعزلها مستحيل لأنها إذا عزلت تصبح سكونا وتنعدم ، وأضعف درجاتها (الفتحة) وأقل درجات الفتحة حين تتناهى في الصغر نبرة بسيطة ، وهذه النبرة هي أصل الهمزة أو الهمز ، ومعنى الهمز في اللغة هو التحفز للفعل ، أي للحركة ؛ بل هو الحركة في أضعف درجاتها . وتلخيص ذلك : إن الحركة حين تتفاضل تصبح نبرة بسيطة ، أو قل بداية للهمزة ، والحرف حين يتفاضل يرجع إلى هذه النبرة .. ولكن هذه النبرة هي الهمزة في أضعف أحوالها ، وإذا تبيناها في حالها هذه وجدناها شيئا متحركا ، أي حرفا متحركا . ومن هنا كان وجود الحرف وجودا كاملا يعني إعدام الحركة ، كما أن وجود الحركة وجودا كاملا يعني إعدام الحرف . ولما كان من المستحيل إعدام أي من الحرف والحركة ، فلم يبقَ إلا وجود المتحرك وهو حركة وحرف معا ، إذا وجد أحدهما وجودا كاملا زال الآخر ، ولذلك فالواقع غير ذلك ، لأننا نجد الحرف والحركة معا ، وتفسيره في جدلية هذا الحرف أن الحركة موجودة ومعدومة ، لأن الحرف متحرك ولا يتحرك إلا مع وجود الحركة ، وهي معدومة لأن الحرف لا يوجد إلا حين تزول عنه الحركة ، وعلى هذا فكلاهما موجود ومعدوم في آن واحد ؛ وتلك هي طبيعة الجدل في هذا الحرف .. والهمزة هذه تبدو وكأنها هي أم الحروف وأم الحركات معا وهي كأنها حرف من جهة وحركة من جهة أخرى ، وهي حين تكون في صورة حركة حيادية لا تكاد تخضع للجاذبية ولا تعارضها إلا

---

(١) يرى الدكتور تمام حسان في كتابه مناهج البحث في اللغة أنه حصل اضطراب في تحديد مخارج الحروف العربية ، ويتحدث عن تجارب حديثة للتحديد ، ويبقى التحديد نسبيا في أي حال .

قليلا وكأنها تحاول التحرر منها ، فهي الفتحة أو الألف[1] ، ولما كان في إطار الجاذبية الأرضية لا وجود لمادة خارج سلطانها ، فكل مادة مجذوبة ، فإنه يستحيل وجود مادة لا تخضع للجذب ما دامت مادة أو كالمادة ، لذا استحال وجود الألف التي هي أم الأحرف الهجائية ، فهي موجودة ومعدومة معا ، وكأنها تشير إلى أن الخطوة الأولى موجودة في كل خطوات هذا الوجود وغير موجودة بآن واحد .. فأنت تنطق الألف في أول الكلمة همزة ، وتنطقْ بها في وسط وآخر الكلمة منقلبة عن واو أو عن ياء ، ووجودها غير منقلبة قليل .. والفتحة هي أم الألف ، لا وجود لها إلاّ في الاصطلاح ، والعرب كأنها عرفت هذا حين رأت أن اجتماع الكسر والضم في القصيدة الواحدة أقرب إلى مألوفهم من اجتماع الفتح معهما . وقد جمع النابغة الذبياني بين الكسر والضم في آخر البيتين فجاء الأول مكسور الآخر ، وجاء الثاني مضموما :

من آل مية رائح أو مغتدي عجلان ذا زاد وغير مزودِ
زعم البوارح أن رحلتنا غد وبذاك خبرنا الغراب الأسودُ

فلم ينفروا من اجتماع الكسر مع الضم في آخر أبيات شعرهم نفورهم من اجتماع الفتح معهما ، وكأن الفتحة غير متمكنة في موقعها وأصيلة فيه تمكُّن وأصالة الضم والكسر من موقعيها ، وكأنها لا وجود لها إلا إذا مالت نحو الكسر أو نحو الضم ، والدليل على ذلك أنها لا وجود وسط بين الكسرة والضمة. والمكان الوسط الذي ليس مع الجذب ولا ضد الجذب لا وجود له أيضا ، والفتحة على هذا إما أن تكون أقرب للكسرة وهذا هو الأقل وهو ما يسمى بالإمالة ، وإما أن تكون شبه مستقيمة ولكنها إلى الضم أميل وبصورة تكاد تكون غير محسوسة وكأنها شيء مستقل عن الكسر والضم ؛ مفتوح فتحا ، وأهل نجد وتميم وأسد يميلون في حدود معينة ، وأهل الحجاز يأتون بها وكأنها مستقلة عن صراع الجذب ، غير أنها إلى الصراع أميل ، والنبرة هي شيء من حرف في شيء من حركة ، أو شيء من حركة في شيء من حرف هي الأصل في الحركة والحرف ، أو أقل هي الأصل في الشيء المتحرك بل في المتحرك ، وهي متحولة متقلبة لا تستقر على حال ، وقد استاثرت بأكبر قسط من البحث بين الحروف وكأنها الأصل . ومما يستدل على ذلك أنه لا تضعف في أول اللفظ لأن أول المضعف ساكن لا يبدأ به ولا في آخره ، وكأنّ خطوتي البدء والنهاية لا تتكرران . فالبدء إن تكرر بطل أن يكون بدءا ولزم أن يكون البدء للسابق ، فلا يمكن أن يجتمع البدء والتكرار ، وإذا كانت نهاية فهي لا تتكرر لأنها

---

(١) لا فرق بين الفتحة والألف ، فالفتحة إذا امتدت قليلا صارت ألفا ، والألف إذا تقاصرت قليلا ارتدت فتحة ..

إن تكررت فالنهاية للتي تليها وليس لها ، وكأن خطوة البدء حين تكون ختاما لا تتكرر ، وكأن البدء والختم لا يقبلان التأكيد ، وإذا كانت خطوة البدء لا تتأكد في الخطوة التي تليها فهي لا تتأكد إلا في ضدها ، وضدها بحكم الجدل قائم فيها ، وفيه تجد (كيفها) والكيف من التأكيد ، وهذا يعني أن بدء الوجود كان جدليا ، فمن كل زوجين اثنين ، وإذا لم تكن خطوة البدء خاضعة لصيغة الجدل ولم يكن ضدها قائما فيها فإنها لن تجد كيفها إلا في ضدها ، وحين تكون الخطوة النهائية كيفا لخطوة البدء فذلك دليل على أن سر الوجود لا يستكمل الإفصاح عن نفسه إلا في آخر خطوة منه ، ودليل في الوقت نفسه على أن خطوة البدء والختام لا تخضعان لصيغة الجدل . وكون الوجود جدليا ، وكون خطة البدء والختام لا تخضعان لصيغة الجدل فذلك أمر على حد تعبير إنجلز[1] « عن المنعطف الذي يبدأ منه تاريخ المجتمع حركته النازلة ...

إنها لقضية لم تضعها بعد العلوم الطبيعية المعاصرة في جدول الأعمال .. لولا أن البحث في تركيب الذرة قد وَضَعَ على بساط البحث الآن بروز ظواهر تبدو وكأنها غريبة عما هو معروف من نظام الحركة حتى الآن . « إن أظهر النواحي في ديناميكية (نيوتن) هو دقتها التي تصف بها الحركات الميكانيكية . وقد ساعد هذا النجاح على انتشار الرأي بأن الطبيعة تعمل خلال نظام ديناميكي محقق ، فما على المشتغل بالعلم إلا أن يعمل فكره ، ويحلل القوى والحركات الناشئة عنها ، فيتنبأ بكل شيء ، مثل هذه الفلسفة عن طبيعة العالم تسمى بـ (الميكانيكية) فهي تفرض مقدما بأن هناك خطة ثابتة محددة ، ودون شك عالية التعقيد ، تنقاد لها الحوادث . وإذ لم نستطع التنبؤ بدقة عن مجريات الأمور ، فليس ذلك بسبب غموض الطبيعة ، بل بسبب قصور فكرنا الإنساني ، وعدم دقة الآلات التي نستخدمها . فلو وجد جنس أرقى من الإنسان ، فإنه سوف يجد أمامه كل سر مفتوحاً وكل تركيب معروفا . وقد دفع ذلك بعض الفلاسفة الأقل حرصا إلى الاعتقاد بأن هذا النظام الحتمي لا بد وأن ينطبق أيضا على الأحياء انطباقه على الجماد الأصم ، فمثلا ورقة الشجرة محدد أبعادها ومكانها ومعدل نموها كجزء من خطة عامة لا تستطيع مخالفتها على غير هواها . وبدفعة واحدة أوصلت نظرية الحركة هذا النظام إلى قمة اليقين ، ثم تركته يهوي إلى حضيض الشك . ونفسر ذلك فنقول : إن نظرية الحركة قد بينت أن الحرارة ما هي إلا ظاهرة

---

(١) إنجلز في لودفيغ فورباخ ، ص ١١ .

ميكانيكية بحتة ، وأن العمليات الجزئية إنما تخضع لقوانين نيوتن في الحركة ، فمن وجهة النظر هذه تعتبر نظرية الحركة نجاحا وتدعيما لقواعد الفلسفة الميكانيكية المشار إليها . ولكن وجهة نظر أخرى نجد أنها أدخلت غموضا إذ أنها لم تتقدم بأية وسيلة يمكن أن نحدد بها كمية الطاقة التي يمتلكها جزيء مفرد ، ولا يشفع لها في هذا أنها تستطيع أن تعطينا أكثر القيم احتمالاً لطاقة الجزيء . الحقيقة أننا لا يمكننا أن نخص جزيئا معينا يعاني ملايين التصادمات في الثانية بنصيب معين من الطاقة . فسؤالنا عن كمية الطاقة التي يختص بها جزيء مفرد سقيم المعنى .

والخلاصة أنه إذا كان لدى الطبيعة خطة لكل حادثة في الوجود ، فإنه لا بد وأن تكون معقدة غاية التعقيد حتى فيما يختص سنتيمتراً مكعباً من غاز .

إن فكرة الاحتمال (الحدثية) ، بدلا من التحقق التام في الوسائل التي تعمل بها الطبيعة تبسط أساسا على الأقل ، موضوع تحليل الظواهر الذرية والجزيئية . فهو يترك نهائيا الأفكار المتعلقة بوصف حركة جسيم تحت عتبة الحس بالنسبة لحركته المستمرة المتغيرة التي تجل عن الوصف بغرض وجود الوسائل لتركيز انتباهنا عليه . إننا نفقد ثقتنا في إمكان وصف حركة جسيم وصفا كاملا حتى إذا كانت لدينا الأجهزة الكاملة للقياس . ولسوف تتمخض دراستنا عن الذرات وأجزائها المكونة لها عن أفكار جديدة تلقي ضوءا أكثر على هذا الموضوع الفلسفي الكبير .

إن نظرية الحركة كانت أول بصيص يشير إلى وجود هذه الفلسفة على الإطلاق »[1] .

وفقد الثقة في إمكان وصف حركة جسيم وصفا كاملا ينجرّ على مخارج الحروف في هذه اللغة ، فمخرج الحرف لا يعرف إلا إذا تلفظت به مسكّنا ، والتلفّظ تحريك ، والتسكين توقف عن الحركة وللخروج من هذه المشكلة يأتون بهمزة في أوله ليتوصلوا بها إلى النطق به .. والتسكين والسكون حالان من أحوال الحركة تضعف فيهما إلى أقل درجة ممكنة . ولا يمكن تسكين الحرف تسكينا كاملا ، وموقعه على هذا احتمالي وليس في الإمكان تحديد مواقع الحروف وضبط مساراتها إلا بصورة تقريبية ، ويتفاوت المجودون في ضبطها وإتقانها ، وخيرهم من ابتعد عن التكلف .. وهذا الموقع الاحتمالي يفسح المجال أمام المجودين ليتفاضلوا في إتقانه وضبطه ، ولولا التفاضل لما تقدم أحد في كشف أو اختراع . وتظل الأشياء نسبية ، ويظل الكمال المطلق غاية لا تدرك . والعدم الذي يمكن التعبير عنه بالضد أو النقيض ، كما هو

(١) المبادئ الأساسية للفيرياء الذرية لريتشارد . ف . همفريز وروبرت بيرنجر ، ترجمة هدارة وآخرين ص ١٦٩ .

موجود في (دار) و (راد) لزوال حركة الدوران حين تحل محلها حركة (الرودان) على مثل ما مرّ ؛ فهو موجود في كل الألفاظ ـ انظر إلى لفظ (دام)[1] من الماء الدائم إذا سكن ولم يجرِ ، تجده ضد (ماد)[2] من مادت به الأرض إذا دارت ، وعند الدوران ينعدم السكون والعكس بالعكس .. ولكنك حين تقرن لفظ (جاع) بـ(عاج) يتراءى لك وكأن اتجاهها واحد ، فالجوع ميل إلى الطعام والعوج ميل وانحراف ، وقد استعمله القوم في عبارات متشابهة في لسان العرب ، وفي القاموس المحيط ، وحين ترجع إلى (الجعو) تجده يعني الشيء المتجمع ، وتجد (عجا) تعني ابتعاد الشيء ، وترى أن جعو البعر تجميعه ، وأن البعير إذا عجا فتح فاه أو زوى وجهه ، أي أماله عنك .. ويتبيّن لك من لفظي (جعّ) و (عجّ) اللذين يتجهان اتجاها مضادا أيضا ويقتربان في معنييهما من (عجا) و (جعا) ؛ أنّ (ع ا ج) ضد (ج ا ع) مبنى ومعنى ـ فالعوج انحراف عن الشيء والجوع ميل إليه ، وحين تميل إلى الشيء ينعدم ميلك عنه ، والعكس بالعكس . و (راغ) الثلعب عن الطريق ، ضد (الغور) فيه ، فالروغان ميل عن الوجهة والقصد ، والغور مضيّ في الشيء على وجهته ، كالماء حين يصبح غورا فإنه يمضي باتجاه الجاذبية لا ينحرف عنها إلا لمانع .

و (لام) ضد (مال) ، فما تلوم عليه ضد ما تميل إليه . ولو تأملت في لفظ (الكرة) من (كور) وفي لفظ (الوكر) من (وكر) لوجدت الوكر شيئا مجوفا ، والكرة شيئا محدبا ، ولوجدت اللفظين متضادين مبنى ومعنى ، هذه الأمثلة توضح أن انعدام الشيء مؤذن بوجود ضده ، وأن العدم والوجود متلاحمان متصلان لا ينفك أحدهما عن الآخر ، وأنها حقيقة واحدة لضدين متحدين في حركة واحدة ، باطنها العدم ، وظاهرها الوجود ، وهذا الوضوح بهذه الصورة قائم في هذا الحرف على مثل ما تراه . ولولا هذه الأمثلة لكانت الجدلية فلسفة لا علما ، وهي بما يرسمه هذا الحرف من سماتها تكشف عن قدرها الماثل في الموجودات . وقد ظلم العدم أو النقيض ظلما كبيرا من جراء ما لحق بها من آثار عدم يدفع بالوجود إلى الوجود ، وكأنه الوجود الأصل ، لأنه أصل بالفعل ، كما ظلم الجدل مثل هذا الظلم مما لحق بها من معنى صراع الأضداد ، تلك الأضداد المتحدة المتعاونة التي تمثل ذروة التعاضد والتناصر لبناء صرح الحياة العتيد .. فيا سعد المتهم البريء ، ويا سعد الحياة حين تأخذ الأضداد الأصيلة مكان الأضداد الزائفة ، وتجري على قدرها إلى مستقرها . ومن أهم ما في موضوع جدل الألفاظ هذا

(١) أساس البلاغة للزمخشري ، مادة (دوم) .

(٢) المرجع السابق ، مادة (م ي د) .

توضيحه لعلاقة الفكر بالواقع الموضوعي من جهة ، وعلاقة الذات بنفسها ؛ ففي التناسق بين حركتي اللفظ والمادة تتضح علاقة الفكر بالواقع ، وفي ترجمة اللفظ عما في النفس تتوحد علاقة الفكر بالذات ، فتظهر اللغة وسيطا بين الواقع والذات من وجه ، وبين الذات داخل ذاتها من وجه آخر . وكأن هذا اللفظ أصبح واسطة العقد في إقامة الصلة الوثيقة بين الجهات .. واللغة بما لها من شمول تخرج من حدود الذات الفردية إلى الذوات كلها فتصل بين الفرد والجماعة بصيغها الواحدة في وجهتها ، والمتعددة في مجازها . فهي فردية من حيث الوجهة الأصل أو المعنى الأصل للفظ وهي متعددة تعددا لا حد له من حيث المجاز .

الواحد والكثير

إن الذي تلقاه من (ل ق ى) تجتمع به . وإن الذي تقلوه من (ق ل ا) تهجره . وما تجتمع به ضد ما تهجره . وعلى هذا فـ(ل ق ى) عكس (قلا) مبنى ومعنى .

وهنا نجد أن للحروف التي تتألف منها هاتان الصيغتان صفات بعينها ، فالقاف حرف شديد مجهور مُسْتَعْلٍ مقلقل ، يشعر الناطق بـ(اقْ) أن شيئاً من الفم قد التقى بشيء آخر فيه ، وهذا يدل على أنّ من صفة هذا الحرف أنْ يُؤْذن بالتقاء شيء بشيء . وحين يجيء هذا الحرف آخر الصيغة ، فإنه يأخذ بيدها إلى أنْ تكون رمزاً لشيء قد التقى بآخر في الواقع الشاخص الماثل القائم . ولهذا قال الراغب في مفرداته : اللقاء مقابلة الشيء ومصادفتُه معاً . وكل شيء استقبل شيئا فقد لقيه وصادفه . كما قالوا : ألقى الشيء إلقاءً : طرحه حيث يلقاه . ثم صار في التعارف اسما لكل ما طرح . وليس الطرح من طبيعة سيْر الحركة في هذه الصيغة غير أنه لما كان معنى ألقاه ينصرف إلى معنى طرحه في المكان حيث يلقاه ،فقد جاء الطرح من هذا وإلا فإن الصيغة إنما هي لاتصال شيء بشيء وليس لطرحه .

والأمر على عكس ذلك في (ق ل ا) حيث تخرج الحركة من التلاقي بالقاف ، إلى التمادي في ذَلق باللام المذلقة المتمادية ، لتصور لنا معنى الخروج من التلاقي إلى المضي بعيداً . وتلك هي حال القالي وهو الهاجر المبْغِض الكاره الذي تجافى عمن قلاه وهجره .

وانظر كيف كانت الغلبة في (ل ق ى) للقاف ؛ لأنه جاء أخيرا ـ والأمور بخواتيمها ـ فأخذ بيد الصيغة إلى صفته المؤذنة باحتكاك شيء بشيء . وعلى عكس ذلك اللام في صيغة

(ق ل ا) فإنها أخذت بيد الصيغة إلى الانزلاق بابتعاد وتجافٍ لأنّ طبيعتها كـذلـك فـأخـذت بيد الصيغة إلى البعد والتجافي عن الشيء الذي التقته وصادفته ، لأنّ الأمور بخواتيمها .

وهذه الحال هي حال جميع الصيغ العربية الأصيلة ، حيث ترمز كل صيغة منها إلى شيء في الواقع ، توافق حركتها حركته وتطابقها وتساوقها ، ولا فرق بعد ذلك بين أن تقرأ طبيعة سير الحركة في الصيغة القائمة في الخارج ، أو في الصيغة اللفظية التي ترمز إلى ذلك الشيء القائم في الخارج وتدل عليه . لأنها بمنزلة سواء . وإذا غم عليك هـذا التطـابق بين حركـة أيّ صيغة وحركة مرموزهـا الـذي ترمز لـه وتـدل عليـه فلا تيـأس ، واعمـد إلى البحث عن الأبسط في الثنائي ، فاجعله دليلاً تهتدي به في الثلاثي الذي تبحثه على نحو مامر بك من أمثلـة ، فـإنـك واقع على هذا التضاد لا محالة ، لأن الفطرة لاتكذب نفسها ولا تخرج على ذاتها أبداً .

لقد قال السيـد المسيح عليه السلام في الإصحـاح الحـادي عشر من لوقـا : « كل مملكة تنقسم على ذاتها تخرب ، وبيتٌ ينقسم على ذاته يسقط ، فـإن كان الشيطـان أيضـاً ينقسم على ذاته فكيف تثبت مملكته » . وإذا كانت الفطرة تخرج على ذاتها ، فإنهـا ليست بفطرة . ولهـذا قيل للدجال : اخسأ فلن تعلو قـدرك ، إذ لا أحـد يستطيع أن يعلو قـدره ولو ظهر أنـه يعلو عليه ، وليس من صيغة تخرج على صفات حروفهـا ، وعلى طبيعـة سيْر الحركـة فيهـا ، إلا إذا خرج الماء على قدره الذي يجري فيـه لمستقره . فـالأوديـة والأنهـار تسير بقـدر إلى غـايتهـا ، وكذلك كل شيء . ومثل ذلك صفـات الحروف وهي في كل من (ل ق ى) و(ق ل ا) فـإنهـا بتعاكسها في وجهتها ، وبصفات حروفهـا ، تسير إلى أقـدارهـا المقـدورة التي لا مفر منهـا بحكم فطرتها وسليقتها ، وإلا كانت صفات هذه الحروف عبثـاً أو كالعبث ، وليست لهـا من وظيفـة تقـوم بهـا بمقتضى طبيعـة صفـاتهـا . إننـا نبحث دائمـاً عن وضـع الشخص المنـاسب في المكان المناسب ، ولو أن الفطرة لم تضع الشيء المناسب في مكانه المناسب لمـا انتهى هـذا الوجود إلينـا على الحـال التي نراه عليهـا الآن . وهـذه الحروف في كل من (ل ق ى) و(ق ل ا) تتجـه إلى معنى بعينـه في كل صيغـة من هـاتين الصيغتين ، وهـو معنى لا سبيـل إلى تفسيره بـأي كلمـة أخرى ، أو بعدد من الكلمات لا حصر لها .

وليس ماتقدم من التفسير إلا مجرد تسديد ومقاربة من طبيعة سير الحركة في الصيغـة ، تلك الطبيعة التي نكرر دائماً أنها تسع ما لا حد له من وجوه الاستعمال .

ولهذا السبب فإن أي ناقد لتفسير أي صيغة ، يستطيع أن يعدل متقرباً أكثر فـأكثر من

طبيعة سير الحركة في الصيغة التي ينقد تفسيرها ، بزيادة أو تعديل بشرط واحد ؛ هو أن تظل الوجهة التي تضاد وجهة زوجها القائم فيها واضحة وقائمة من وراء كل زيادة في المعنى أو تعديل فيه ، بشرط أن يستظل بظلال طبيعة سير الحركة في الصيغة ، وعلى هدى من وجهتها .

إن أي مفسرٍ مهما علا شأنه ، لا يستطيع أن يعدل من معاني (ل ق ى) في ظل الهجر والجفاء لمخالفتها لوجهة الصيغة . كما لا يستطيع أحد مهما علا شأنه أن يعدل من معاني (ق ل ا) في ظل مقابلة الشيء للشيء ، ومصادفته له . لأن ذلك مخالف لطبيعة سير الحركة في الصيغة ، ومخالف للفطرة ومخالف للأبسط ، وحين قالوا : ألقاه بمعنى طرحه ، فقد قيدوه بقولهم : وألقى الشيءَ إلقاءً : طرحه حيثُ يلقاه . ثم صار في التعارف اسماً لكل طرْحٍ . ولو أنهم لم يفسروه لغُمَّ الأمر على مَنْ لا يَعْبأ بالوجهة ولا يأبه لطبيعة سير الحركة في الصيغة .

ونخلص إلى القول : إن الصيغة ـ أيَّ صيغة ـ تدل على معنى واحد بحكم وجهتها ، وبحكم طبيعة سير الحركة فيها ، وبحكم صفات حروفها . وهذا المعنى لا سبيل إلى الوصول إليه بمجاز يتمادى متوسعاً توسعاً لا حدّ له ، متقرباً بهذا التوسع من الوجهة الأصل من غير أن يحدها أو يقصرها على معنى بعينه ، لأنها تسع مالا حد له ، كالهدف الذي نرمي إليه ، والذي يتسع ويتعدد بتعدد الأماكن التي نرمي منها إليه ، وكلما ابتعدنا ازداد عدد هذه الأماكن التي نرميه منها . إن الوجهة واحدة في ذاتها ، ومتعددة تعدداً لا يتناهى في مجازاتها ، وذلك هو المقصود من الواحد والكثير في اللغة .

وإذا كان المعنى الأصل أو قل الوجهة الأصيلة للّفظ واحدة ، وكان منزع المجازات واتجاهها نحو هذا الأصل ؛ فإن انفراد كل ذات بالمجاز الذي يحقق رغبتها دليل على أن الفردية في هذه اللغة ليس لها حدود ، فهي فردية حرة فيما تعبر عنه حرية ليس لها مدى تقف دونه . ولكنها ضيقة ضيقاً يجعلها ملزمة كل الالتزام بمراعاة معنى واحد هو المعنى الأصل الذي يتمثل في وجهة سير الحركة في الصيغة الفردية التي هي ذات فروع لا نهاية لها .. فما أضيق هذه الفردية وما أوسعها ، إنها فردية الجدل الذي يضيق فلا يتسع إلا لصيغته الجدلية ، ويتسع فيسع الوجود الشاخص الماثل . وجدلية هذا الحرف بسعتها وشمولها قد وحّدت الصلة بين أهله ، كلّ أهله ؛ وبين الواقع ، كلّ الواقع . والفكر فيها فكر مقيد بما حوله من وجود ومن حوله من أناس ، له حرية الناس الذين يترجم عنهم في صيغ لفظيه ، وله ضرورة الوجود

المادي الذي يتحرر من ضرورته بالسير على أقداره في الذهنية التي تعيه . وارتباط المجاز بالمعنى الأصل ليس إلغاء لفرديته بل تأكيداً لها ، ولولا هذا الارتباط لضاعت الفردية لأنها لا تستطيع أن ترى كيفها إلا في ضدها .. والمجاز في صورة من الصور نفس أصله ، وفي صورة أخرى غيره تماماً ، فهو نفس أصله لأن الأصل يشترط فيه أن يكون موجوداً في المجاز بصورة من الصور ، وحين تقول :

إذا عبتها شبهتها البدر طالعاً وحسبك من عيب بها شبه البدر

فأنت تجعل البدر موجوداً فيها على صورة ما ، ولكنك حين ترى تشبيهها بالبدر انتقاصاً من جمالها تنفي أن يكون البدر موجوداً فيها على صورة من الصور أيضاً .. والبدر هو الأصل ، والحبيبة هي المجاز ، وهي موجودة فيه وغير موجودة معاً ، والمجاز هنا غير المجاز المعروف كما هو معروف والغاية الإيضاح ، وعلاقة المجاز بينها وبين البدر تأكيد لفرديتها كعلاقة اللفظ بمشتقه ، وهذه العلاقة بين المجاز والأصل كعلاقة النسل بأصوله ، فالأصول موجودة في أنسالها ولكن الأنسال فردية في ذواتها . وحين تجري اللغة اليوم في لسان أهلها لا تفوح منها رائحة أكفان الماضي وحنوطه ، ولا تنهض المومياء من مراقدها ، بل يفوح منها عبق الوجود الحاضر يختال ببرد عصره الموشى . ويميس به ابن الحاضر الذي يعرف أمه وأباه ، ويشهد أمه في حاضره وقد بعث من جديد حياً نامياً متطوراً ..

إن الذي يريد حاضراً من غير ماضٍ كالذي يريد وجوداً من غير عدم ، ويوماً من غير ليلة ، وشمساً من غير قمر ، وأرضاً لا تصيف ولا تشتي ولا تربع ، ولا يتميز فيها على الأقل حال من حال ، كتلك التي تمنت فيا تمنت شباباً لا يشيب ، وربيعاً لا يقيظ ، وقمراً لا يغيب ، إنها : « تسألني برامتين[1] سلجما[2] » .. وما أخف ما سألت ! .

إن الإنسان يواجه الوجود وكأنه الوجود كله ، ثم يعود إلى ذاته فيرى الوجود قد تضاءل وانحصر فيها أيضاً ، إنه مثل لغته التي يسع المعنى الأصل فيها كل المجازات ، وحين ينفرد مجاز منها بذاته يرى أن المجازات الأخرى قد انطوت فيه .. فهو كلٌ من جهة وفردٌ من جهة أخرى . انظر إلى أي لفظ وسرْ مع المعاني التي يدل عليها ، تجد أنه لفظ مفرد ، وأن معانيه

---

(١) مكان

(٢) نبت .

ومجازات استعماله لا حد لها ، وكأنه الواحد والكثير ، فهو بوحدته منعزل ، وهو بكثرته شامل ، وكأنه وحدة الكثير ، وكثرة الواحد معاً . وانظر إلى الفرد تجده على مثل هذا ، والخروج من ذلك يكون عن طريق وعي هذا التضاد ، فيشعر الفرد أنه واحد في كثرته ، وأن هذه الكثرة له وهو لها ، وأنه كثير بوحدته لأنه متصل بهذه الكثرة ومرتبط بها فهو لها وهي له .. هذا الوعي هو مخرج الذات من عزلتها وسبيل الكثرة إلى وحدتها ، كما أنه مخرج المعنى الأصل إلى معانيه الكثيرة ، وعودة هذه المعاني إلى أصلها وارتباطها به .

وهذا الفرد مقيد لأنه منتسب إلى أصل ومرتبط به كما يتقيد المجاز بأصله ، وهو طليق من كل قيد فهو يعبر عن ذاته ورغباته في حدود هذا النسب كما يشاء ويهوى .. وإذا نظرت في معاني لفظ من الألفاظ وقد اتسعت بحيث يصعب عليك أن تتبين صلتها بأصلها الذي اشتقت منه ، فإنك ناظر إلى أروع صور الحرية حين تفصح عن ذاتها من غير حدود إلا الحد الذي يربطها بأصلها وأرومتها . ولولا ذلك الأصل الذي يعصم الحرية من أن تضيع وتزول لما كانت هناك حرية ، فالحرية بالتكيف ولا تكيف مع الإطلاق الذي لا حدود له ؛ لزوال ما يعطي الحرية معناها ، فلا حرية إن لم تنزع إلى أصل تقوم به وتتجه إليه ، وأي معنى من معاني اللفظ حين يتحرر من الانتساب إلى أصل اشتق منه وقام عليه ، فإنه يفقد معناه ، ومعناه في انتسابه كما أن معنى الحرية في قيدها . والواحد والكثير ، في مقارنتهما بالمعنى الأصل الواحد ومجازاته الكثيرة ، كالشجرة وفروعها فهي واحدة كثيرة ؛ واحدة في جذعها وكثيرة بفروعها . كما أنها كثيرة واحدة ، فهي كثيرة بفروعها واحدة بجذعها ، ولو طلبت الجذع من غير فروع لأعدمت الجذع والفروع معاً ، ولو طلبت الفروع من غير جذع ترتد إليه لأعدمت الفروع والجذع أيضاً .

والذين يدعون إلى قطع اللهجات العامية من أصلها إنما يقضون عليها وعلى الأصل معاً . وإذا كان علاج الذات بوعيها للتناقضات ، فإن علاج اللغة بوعي هذه التناقضات القائمة فيها ، وإذا كانت حجة الداعين إلى العاميات في كل مكان أنها جاءت من الفصحى ، فإن قطعها من أصلها لتكون لغة مستقلة ليس له من غاية إلا تفريق شمل أهل اللغة وجعلهم مزقاً متفرقة لا نسب لحرفهم الذي به يعربون عن ذاتهم . أما الخطر الأكبر ففي انحراف اللغة عن حركة الوجود إلى حركة زائفة لا قانون لها يربطها بجدلية الحركة ، وفي ذلك إلغاء لوظيفتها كحركة فاعلة لتصبح شيئاً ميتاً لا روح فيه ، فيسهل الخروج منها وتركها بالكلية . والذين يدعون لمثل هذه الدعوات لو عرفوا أن حركة الجدل في المادة وفي لفظ هذه اللغة

واحدة لازدادوا في الكيد لها ، والانتقاص من جمودها ، شأنهم في ذلك شأن من يتنقّص قوانين الحركة لأنه لا يعيها .

إن إقامة لغة جديدة تصل بين الشعور والمادة بحركة واحدة تجمع بينهما إنما هو كخلق الحياة ولو في ذبابة ، والذين يدعون إلى إقامة مثل هذه اللغة المقطعة الأوصال ، كمَنْ يحاول إعادة الحياة للذبابة المقطعة أوصالها ، إنهم لا يستطيعون ذلك ولو اجتمعوا له ، ضعف الطالب والمطلوب . والذين يضعون كلمات جديدة الآن ولا يعون العلاقة بين حركة الجدل في المادة وحركته في اللفظ ؛ يضعون تماثيل من نوع مسرح العرائس ويدّعون أنها حية تمشي مشي الإنسان في مناكب الحياة إلى غاياته .. وليس الوقوف على سر الحياة في خليتها الأولى بالنقطة الهامة في الموضوع ، فالنقطة الهامة تعود إلى قيام هذه الحياة من أبسط المواقع وأعمقها معاً في آن واحد .

إن وضع أي كلمة إن لم يكن على أساس من وعي هذه الحركة الواحدة فهو ابتعاد وتجافٍ عن طبيعة سير الشيء على قدره إلى قدره ؛ إنْ لم تولد مخلّقة ، فيها ملامح الحركة واندفاعها وعمومها وقبولها للقيد والإطلاق .

إن مانراه الآن من بحار الكلمات الجديدة إنما هو بمثابة المركبات من المركبات ، أي بمثابة تنويع أصناف الجبن ، وليس بمثابة تنويع أصناف الحليب ، وهو تنويع ليس قائماً على تعديل نسب الدسم فيه ، بل هو قائم على إضافة مواد أخرى له بعيدة عن أوصافه الطبيعية .

إن اختراع لفظ جديد كاختراع مركب من العناصر الأولى في جدول مندليف .. إن هذا المركب لا يمكن أن يتألف إلا وفق نسب معينة معروفة تقتضيها طبيعة العناصر المتفاعلة ، وليس كما يهوى ويريد المخترع . وكل الألفاظ التي توضع دون أن تراعى فيها العلاقة بين الحروف ، والعلاقة بين لفظ ولفظ ، وعلاقة كل ذلك بحركة الجدل الواحدة في المادة واللفظ معاً ، إنما هي ألفاظ تولد ميتة ولا صلة لها بأصل ترجع إليه ، وما هي إلا مجموعة اصطلاحات وليست بألفاظ . وقد قالوا قديماً وما زالو يقولون : « لا مشاحة في الاصطلاح » أما أن تعد هذه الألفاظ موصولة الرحم بأمها فتلك دعوى لا دليل عليها . والدعاوى إن لم يقيموا عليها بينات أصحابها أدعياء ، وكأن العلاقة بين عدد الحروف ، وعدد العناصر الأولى في الوجود تشير إلى تقارب العددين فالحرف (كالميم مثلاً) ليس حرفاً واحداً كما هو معروف ، بل هو حرف مستقل في حالة الضم عنه في حالة الكسر ، والحروف حين ينظر إليها من هذه الناحية تكاد

تكون في عدد العناصر الأولية وإذا كنا لا نستطيع أن نوجد عنصراً أولياً إلا إذا كان موجوداً بالفعل ، فإننا لا نستطيع إيجاد حرف جديد إلا إذا كانت طبيعة النطق تقتضي ذلك . والحرف - أيّ حرف - له مخرج ، وكل ناطق يختلف لحنه عن لحن الآخر بسبب الاختلاف في مكان الصوت وحالة النطق .. ولهذا فالحرف الواحد متعدد تعدداً لا نهاية له ، وكل حرف هو نفسه وغيره في آن واحد . والألسنة مختلفة في ألحان لا نهاية لها ، وهي في اختلافها تنزع إلى أصل واحد خرجت منه . ولعل الذين يقرنون بين أمواج الصوت في الحروف وأمواج جزئيات العناصر ويبحثون عن صلة تربط بينها لا يبحثون عبثاً . لقد ظهرت سمات الحركة الواحدة في اللفظ وفي المادة ، وإن تتبع مسار هذه الحركة في الجزئيات وفي الحروف أمر تقتضيه طبيعة الوحدة القائمة بين الحركتين .. والعلماء اليوم يدركون أن معرفة أكبر الأشياء متصل بمعرفة أصغرها وأقربها ، فكأن بين ما تناهى في الكبر وفي الصغر نسباً ورحماً . وإذا كانت الحركة تمتصّ الحركة ، والكهروب يمتص الشحنة حين يتقاربان ؛ فإن الحرف يمتص الحرف في الإدغام إذا تقاربا أو تماثلا . فشدّ أصلها شدد . وجرّ أصلها جرر ، وقد امتصت حركة حركة . وحين يقال : حركة ، ينصرف الأمر إلى الشيء المتحرك ، إذ لا مجال لعزل الحركة عن المتحرك وبالعكس .

وحتى في مجال التصور لا يمكن عزل الحركة عن المتحرك وبرتراند رسل حين يقول : « إنه بالإمكان النظر للحركة دون المتحرك في المسرحية مثلاً فتوصف هذه الحركة مستقلة عن المتحركين فإنما ذلك من قبيل النظر من وجهة معينة ، وليس من قبيل إمكانية العزل أو عدمه . وحركة الجدل في اللفظ الأصل حركة عامة تقبل أن تتخصص في صور لا نهاية لها ولكنها واحدة ، وحركته في مجازاته حركة متخصصة في صور لا نهاية لها . فالحركة الأصل تمثل الضرورة وهي واحدة محتومة ، وحركة المجازات تمثل الحرية في صور لا نهاية لها ، والمثال التالي يوضح ذلك : إن لفظ (ح و ط) ضد (ط و ح) ، ورجل حيط : يحوط أهله وإخوانه ، وطاح : سقط وهلك[1] .

ومن أجل الوصول إلى نقطة جامعة يلتقي فيها اللفظان في صورة فعل وردّ فعل نجد أن الإحاطة تتجه إلى الرعاية والاحتواء ، والطوح يتجه إلى الهلاك والبعد والنبذ . وهذه الوجهة مفروضة فرضاً على كل استعمال من استعمالات (ط و ح) و (ح و ط) .

---

(١) أساس البلاغة للزمخشري ، مادة (ح و ط) و (ط و ح) .

الوجهة وحدها هي المفروضة ، أما ما عداهـا فهو غير مفروض . ومستعمل اللفظين حرّ في أن يأتي بالصورة التي يريدها بشرط أن تكون الوجهة واضحة .

لنتأمل استعمالات (طوح) كما جاءت في أساس البلاغة للزمخشري :

طاح الشيء من يده : سقط . وطاح في المفازة وتطوح : تاه فيهـا . وطـاح : هلـك . يطوح ويطيح ، وطوّحه ، وطوّح به ، وطيحه ، قال أبو النجم :

لبيـك يـزيـد ضـارع لخصومـة   ومختبـط ممـا تطيح الطـوائـح

أي المطيحات ، والمطاوح ..

وتطاوحت به النوى : ترامت . وتطاوحوه بالضرب ؛ قال العجّاج :

« تطـاوحوا أركانـه بـالرّدس » وهو الضرب بـالحجر الثقيل . وتطـاوحوا الأمر بينهم : تنازعوه . والدلو تطوح في البئر ؛ قال ذو الرمة :

ترى قرطهـا في واضح الليت مشرفـاً   على هلـــك في نفنف يتطـــوح

وطاح به فرسه : مضى مضيّ السهم . وأين طيّح بك ؟ أي ذهب بك . وما كان إلا مزحة طاح بها لساني . وأصابت الناس طيحة . وكان ذلك زمن الطيحة .

وجاء في (ح وط) :

حاطك الله حياطة . ولا زلت في حياطـة الله ووقـايتـه . ورجل حيـط : يحوط أهلـه وأخوانه . وفلان يتحوط أخاه حيطة حسنة : يتعاهده ويهتم بأموره . والحمار يحوط عـانتـه : يحفظها ويجمعها .

وحـوّطت حـائطـاً . وأحـاط بهم العـدو . وقـد احتـاط في الأمر واستحـاط ، سمعتهم يقولون : فلان يستحيط في أمره وفي تجارته ، أي يبالغ في الاحتياط ولا يترك .

ومن المجاز : أحاط به علماً : أتى على أقصى معرفته ، كقولـك : قتلـه علمـاً . وعلمـه علم إحاطة : إذا علمه من جميع وجوهه لم يفته شيء منهـا . أحيـط بفلان : أتي بـه . وفلان محـاط بـه : إذا كان مقتـولاً مـأتيـاً عليـه . ﴿ وأحيـط بثمره ﴾ [الكهف : ٤٢/١٨] ﴿ والله محيـط بالكافرين ﴾ [البقرة : ١٩/٢] . وأنا أحوّط حول ذلك الأمر وأدوّر . وحاوطه فـإنـه سيلين لك : أي داوره ، كأنك تحوطه وهو يحوطك ؛ قال ابن مقبل :

وحـاوطتــه حتى ثنيت عنـانــه   على مـدبر العليـاء ريّـان كاهلــه

ووقعوا في تحيط : أي في سنة تحيـط بـالنـاس تهلكهم ، وفي تحوط : من حـاط بـه بمعنى أحاط ، أو على سبيل التفاؤل ؛ قال أوس بن حجر :

الحـافـظ النـاس في تحيـط إذا   لم يرسلـوا خلف عـائـذ ربعـا

فـأنت ترى في كل هـذه الاستعمالات أن الوجهـة الأصل موجودة بشكل أو بـآخر ، وأن التعبير ذهب كل مـذهب فلا قيـد لـه إلا الحفـاظ على الـوجهـة الأصـل ، وقـد كانت حسّاً في القـوم ، ولا تـزال منــه بقيـة حتى الآن . والصـور الـواردة هنـا من استعمالات (ح وط) و (ط وح) تشير إلى أنه يمكن التوسع فيها توسعاً لا حدود له ..

لقد جـاء لفظـا (ح وط) و (ط وح) من تفـاعل الشعور مع الوجود وكأنهما فعل ورد فعل ، وكل الاستعمالات التي مرت لا توضح معنى كل من اللفظين بقدر ما يوضحه مقـارنـة كل منهما بضده ، فالذي تحوطه لا تطوح به ، والـذي تطوح بـه لم تحطـه ، والحوط ضـد الطوح . ولا يمكن إيضـاح معنى اللفظين بـأكثر من هـذا لأن إيضـاح الضـد بضـده فـوق كل إيضـاح . وما أنت ملزم به في استعمال كل من اللفظين أن تظل محتفظـاً في كل استعمال بـالفـارق بينهما ، بين تطويحك بالشيء وبين حياطتك له . والقوم قـد حـافظوا على هـذا الفرق في كل مـا نقلـه الزمخشري عنهم ، والناس إلى يومنا هذا لا يزالون يحافظون على هذا الفـارق وإن لم يعرفوا أن لفـظ (ح وط) يحوي ضـده في داخلـه ، أي يحوي (ط وح) . وكل لفـظ يجمع بين الضرورة والحريـة .. فهو ضرورة محتومـة لأنـك لا تستطيع الخروج عن المعنى الـذي يميز (ط وح) من (ح وط) عند استعمالها إلا حين تخرج من الجـدل كلـه إلى الإطلاق المتمثل في زوال الوجهـة ، والتي إذا زالت صارت (ح وط) = (ط وح) . وهو حرية لأنك تستطيع أن تـأتي بمـا تشاء من صور في استعمالك لها ، ولو انتبه كل منا إلى الصور التي يستعملها باستخدامه لها لعجز عن حصرها لسعتها . ومـا أورده الزمخشري أورده على سبيل المثـال وليس على سبيل الحصر ، وقـد درج هو نفسه على قاعدة التعقيب بسجعات من عنده يجلي فيها معنى اللفظ ويوضحـه ، تلـك هي الحريـة القـائمـة على الضرورة ، وكأنــه لا حريــة من دون ضرورة ، ولا ضرورة من دون حرية ، كما أنه لا مجاز من دون أصل ، ولا أصل إن لم يكن له مجاز لا نهاية له .

يقول أبو العلاء :

مـا بـاختيـاري ميلادي ولا هرمي   ولا ممــاتي فهـل لي بعـــد تخيير؟

فيرد عليه كارل يسبرز بقوله[1] :

« الموت ، والخطيئة ، والألم ، والنضال ، والميلاد ، والوطن ، والجنس ؛ هذه مواقف نهائية » .

ثم يقول[2] : « والتاريخية ـ من ناحية أخرى ـ هي الوحدة بين الضرورة وبين الحرية ، فهناك مواقف نهائية مفروضة فرضاً ، وهناك من جهة أخرى حرية تعمل في هذه المواقف . وعند نقطة التقاطع بين الضرورة التي فرضتها المواقف النهائية ، وبين الحرية التي تعمل في ضمير كل موجود ـ تقوم التاريخية الحقيقية » .

وتاريخية هذا الحرف تتجلى في المعاني الأصل التي تقابل الضرورة ، وفي المجازات التي تقابل الحرية ، وعمل الحرية ماثل في النقطة التي تتقاطع فيها (ح وط) مع (ط وح) وهذه النقطة التي تتمثل في الفرق بين معنى (حاط) ومعنى (طاح) هي التي تفسح مجال الحرية بحيث يمكنك أن تستعمل حاط وطاح كما تشاء محافظاً على الفرق بينهما محافظة تتجلى في كل صيغة تصوغها ، وأنت حين تتجه إلى المعنى الفارق بينهما تتجاوزهما من وجه وتمتزج بهما من وجه آخر ، وأنت في تجاوزك تنزع إلى الحرية ، وفي امتزاجك تعانق الضرورة . وأنت حين تختار وجهاً من وجوه الشبه في استعمالك للفظين تلجأ إلى « اختيار قرار تلقائي مباشر ينبذ البواعث كلها إلا واحداً »[3] . بحيث تتوارى كل وجوه الشبه بين المجاز والأصل ويبقى وجه واحد فقط ، وأنت لم تنتقِ هذا الوجه من بين سائر الوجوه ، بل أخذته مختاراً من غير انتقاء ، ووضوح المثال في هذه اللغة هو الذي جعل المراد واضحاً متميزاً ، وهذا ما يؤكد أن الحرية « هي قراري أن أكون حراً »[4] ، واختياري وجه الشبه بين الأصل والمجاز هو قراري أني اخترته ، ولا شيء سوى هذا القرار . وبعد الاختيار يصبح الشيء الذي اخترته ضرورة مختارة ، وكأننا نعود لنؤلف من جديد بين الحرية والضرورة ، وكأنهما متلازمتان لافكاك لإحداهما عن الأخرى . إنك تختار لتفقد اختيارك بتقيدك فيما اخترت ، وإن لم تتقيد فإنك لم تختر ، وإذا تقيدت ولم تتقيد كأنك قلت فعلت ولم أفعل ، أي أنك كذبت .

والجدل في هذا الحرف جدل مستمر متصل ، ومنقطع منفصل معاً ، ويذكرنا بجواد امرئ القيس الذي يصفه وصفاً يضحك الجدليين أيما إضحاك فهو :

---

(١) دراسات في الفلسفة الوجودية لعبد الرحمن بدوي ، ص ٩٧

(٢) المرجع السابق ، ص ١٠٠

(٣و٤) المرجع السابق ، ص ١٠١

مكرّ مفرّ مقبل مدبر معاً كجلمود صخر حطه السيل من عل

وجدل هذا الحرف من هذا النوع .

ولو أخذنا لفظ (ص خ ر) وضده الكامن فيه (ر خ ص) وقارنا بين قساوة الصخر ولين ونعومة الشيء الرخص[1] ، لوجدنا اللفظين متضادين مبنى ومعنى . وامرؤ القيس يصف بنان حبيبته بأنه رخص يشابه في نعومته ولينه وطراوته نوعاً من الدود يكون في البقل والأماكن الندية تشبّه أنامل النساء به ، واسمه أسروع أو يسروع ، ويوجد هذا الدود بمكان اسمه (ظبي) ؛ قال :

وتعطو برخص غير شثن[2] كأنه أساريع ظبي أو مساويك[3] إسحل[4]

ولو نظرنا في سير الحركة في اللفظين (ص خ ر) و (ر خ ص) لوجدنا أنه حين ينتهي آخر اللفظ الأول يكون اللفظ الثاني قد بدأ ، فنهاية الأول وهي الراء هي بداية الثاني في الوقت نفسه ، ومعنى ذلك أننا نبدأ قبل أن ننتهي .. بل إن الأمر أبعد من ذلك لأننا في الحقيقة لا نستطيع أن نعزل أحدهما عن الآخر وحروفهما واحدة ، فهما في اتصال مستمر ؛ هذا من وجه ، ومن وجه آخر فإن كلاً منهما لفظ مستقل بذاته فـ (ص خ ر) غير (ر خ ص) وهما على طرفي نقيض ؛ والقول[5] : « إن الوجود نسيج الأضداد ، وكل ما فيه يتصف بصفة التقابل ، لأن الإمكان حين يستحيل إلى فعل لا يفقد بهذا طابع الممكن ، والممكن جامع بين النقيضين ، لأن الإمكان بمعناه الحي الحقيقي لابد أن يشمل القطبين المتنافرين ، وإلا فلا معنى للإمكان حينئذ . فكل موجود يتردد إذن بين قطبين متنافرين يضمها في داخل ذاته ، وهذا الاستقطاب هو في سياقه وتطوره ما نسميه بالديالكتيك ، فالفارق بين الاثنين أن الأول منظور إليه من ناحية السكون والثاني من ناحية الحركة ، فالديالكتيك هو الانسياق الحركي للاستقطاب ، والديالكتيك عندنا غيره عند هيجل ، لأنه عند هيجل منطق عقلي ، وعندنا أنه الانسياق الوجودي الصادر عن العاطفة والإرادة ، وهذا الطابع الفعلي للديالكتيك عند هيجل هو الذي أفسد عصبه الحقيقي ـ أعني التعارض ـ مما اضطره إلى فكرة الرفع التي هي

(١) شرح معلقة امرئ القيس للزوزني ، ص ٣٢

(٢) الشثن : الغليظ الكز .

(٣) المساويك : جمع مسواك .

(٤) الإسحل : شجر تدق أغصانها في استواء ، تشبه الأصابع بها في الدقة والاستواء .

(٥) دراسات في الفلسفة الوجودية لعبد الرحمن بدوي ، ص ٢٤٥

المنفذ الواهي لمنطق هيجل ، ولو كان جزئياً في منطقه لاحتفظ له بالطابع الحركي على الدوام . ونحن نحتفظ للديالكتيك بهذا الطابع إلى أقصى درجة ، لأن العاطفة والإرداة والفعل بوجه عام تمتاز بالحركة المستمرة ، والمدة الدائبة السيلان ، والتغير الشامل للأضداد . فلا مناص إذن من أن نجعل للديالكتيك هذا الطابع ، وسنسميه باسم التوتر ، فالتوتر معناه قيام المتقابلين مع بعضهما في وحدة لا يتخللها سكون أو توقف .

إن الأضداد متصلة ومنفصلة معاً كما رأيت في (ص خ ر) و (ر خ ص) أما التوتر فهو قائم أبداً لا سكون فيه ولا توقف ، لأن نهاية (ص خ ر) بداية لـ (ر خ ص) والعكس بالعكس .. ولا يمكن أن يكون هناك توقف ، فالنهاية بداية ، والبداية نهاية ، وهذا دأبها أبداً . واشتمال البداية على النهاية ، واشتمال النهاية على البداية في اللفظين دليل على أن الحركة دائبة لا تتوقف ، وأن البداية نهاية ، والنهاية بداية ، والموجود هو : بداية النهاية ونهاية البداية . ولا يتجلى هذا المعنى كتجليه عندما يصل المرء من حياته إلى نهاية الشوط ؛ لأنه يصل إلى الحركة الأخيرة التي تجمع في ذاتها كيوف الحركات السابقة . على حد قول ابن سينا في النفس :

سجعت وقد كُشِفَ الغطاءُ فأبصرت ... ماليس يُدْرك بالعيون الهجّع
وغدت مفارقةً لكل مخلف ... عنها رهين الترب غير مشيّع

الذي يشير به إلى الآية ﴿ فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد ﴾ [قٓ : ٢٢/٥٠] .

وحدة البصر هذه جاءت من تجمع كيوف الحركات الماضية في هذه الحركة الأخيرة ، وكأن المرء كان نائماً فاستيقظ . ولهذا أشار القائل :

الناس قد علموا أنْ لا بقاء لهم ... لو أنهم علموا مقدارَ ما علموا

ولا يعلمون مقدار ما علموا حق العلم إلا حين يصيرون إلى اللحظة الأخيرة . ولا يمنع ذلك أنْ نجد بعضهم يعيش هذه اللحظة في كل لحظة على نحو ما ، فيعي أنه في البداية وهو في النهاية ، وأنه في النهاية وهو في البداية . كما هي حال طبيعة سير الحركة في صيغ الوجود وفي ظلالها من الألفاظ العربية .

والأضداد المعروفة أو المتعارف عليها تنصرف إلى القمم كانصراف الفكر عند ذكر اليرموك والقادسية وحطين إلى خالد وسعد وصلاح الدين . وحرف القوم لا يتنكر لهذا فقمم الأضداد جارية في أوضح الكلم وأدناه ، تتسع حيناً إلى أن تشمل أدنى السفح ، وتتقاصر حيناً

آخر فلا تعني إلا القمة وحدها ، وحين لاتعني إلا القمة فإنك تبعاً لذلك تنتقل من قمة هيالايا إلى غور الأردن ، الأولى قمة في الارتفاع ، والأخرى قمة في الانخفاض . أما الواقع المعاش فهو ما يقع بين القمتين ؛ يقرب من إحداهما تارة ويدنو من الأخرى تارة أخرى .. ولا يبرز إلى الساح مامضى في التكامل كبراً وما مضى في التفاضل صغراً إلا أخيراً .. وكأن الأضداد تجري على أقدار أضدادها ، فكل ضد في هذا الحرف على قدر ضده ، يبدأ التضاد من نقطة التشابه في اتجاهين مختلفين يمتدان حتى يصدق عليهما قول الأول :

ســارت مشرقـة وسرت مغربـا   شتـــــان بين مشرق ومغرب

والعرب تقول : « كان ذلك أيام كانت السّلام[1] رطابا » ويعنون أنه كان في الزمن الذي كانت الصخور طرية في أيامها الأولى ، ثم قست بعد ذلك ولم تعد رخصة ، وكأن القسوة بدأت أول مابدأت من جوار اللين .. فسارت مشرقة ، وسار ضدها في اللين والطراوة مغربا ، وحق القول : « شتان بين مشرق ومغرب » ؛ ولعلها في نهاية الشوط يلتقيان .. فالأضداد تفترق لتلتقي ، وتلتقي لتفترق .. والناس يقابلون ـ وحق لهم أن يقابلوا ـ بين الأضداد المعروفة وكأنها تتضمن مراحل التضاد من أدناها إلى أعلاها . ففي المقولات[2] :

عاطفـــة :

أصـل	تألم	حـب	قلـق
مقابل	سرور	كراهية	طمأنينة
وحدة متوترة	تألم سار	حب كاره	قلق مطمئن

إرادة :

أصـل	خطـر	طفـرة	تعال
مقابل	أمان	مواصلة	تهابط
وحدة متوترة	خطر آمن	طفرة متصلة	تعال متهابط

وهي مقولات تجري مجرى الجدل في حرف القوم لولا أنه أخذ بقمم الأضداد ولم يأخذ بالأضداد الحقيقية القائمة في الألفاظ ذاتها ، ولو أخذ بها لجاء تحليله أوثق وأشد ارتباطاً ، ولعله بعد أن

---

(١) الحجارة .

(٢) ثماني عشرة مقولة لعبد الرحمن بدوي في كتابه (دراسات في الفلسفة الوجودية) ص ٢٤٦

تكشف الحرف العربي عن هذه الأضداد الأصيلة التي تستوعب المرحلة كلها يصبح المجال أرحب وأوسع وأبعد شمولاً لقيام مقولات عليها . فلو قارن بين الألم من جهة وضده الملء من جهة أخرى لكان المتجه إلى الامتلاء أو الملاءمة ـ وكلاهما ضد ـ أقرب إلى الشعور بالألم منه ؛ في حال وضع السرور بدلاً عنه . والرقي في سلم التطور سير في طريق التلاؤم ، والامتلاء . وقل مثل ذلك في (الحب) الذي يتجه في أصله إلى التجمع واللقاء في مقابل ضده القائم فيه وهو (البحّ) الذي يتجه إلى السعة والابتعاد ، واللفظان في اتجاهها الأصل يسعان كل المجازات التي قامت وتقوم عليهما من حب بني عذرة إلى كره المرأة لضرتها .. ولو وضع الفطرة التي هي ضد الطفرة ، لاتضح ماتعنيه الفطرة من جريان الأمور على أقدارها على خلاف الطفرة التي تعلن ختام مرحلة وبدء أخرى وهو في تعبيره بالتألم السار والحب الكاره إلى آخر المقولات قد جرى مجرى الجدل في هذا الحرف خطوة فخطوة . ولكن الصعوبة التي اعترضت سبيله جاءت من قمم التضاد ، تلك القمم التي لا ينكشف قصورها عن استيعاب ما بينها من مسافات إلا حين تمتحن بوضع الضد في مقابل ضده . وهو على حق حين يرى الفطرة في الطفرة ، والطفرة في الفطرة .. لأن كل ضد يتضمن ضده في داخله ، ففي داخل الفطرة طفرة ، كما أن في داخل الطفرة فطرة أيضاً . ولو نظرت إلى (فطر) مستقلة لقلت إنه لا وجود لسواها ، ولو نظرت إلى (طفر) لقلت عنها ماقلته في فطر ، ولو تأملت في حروفها الواحدة لوجدت هذه من تلك ، وتلك من هذه . ولو نظرت إلى الانتقال من مرحلة إلى مرحلة لوجدته وكأنه طفرة ، ولو نظرت إليه في تدرجه من خطوات التشابه بين المرحلتين إلى خطوات التضاد لقلت إن الأمر لا يعدو الفطرة التي لا وثبات فيها .. وإذا كانت المرحلة كمّاً في ذاتها وكيفاً للمرحلة السالفة وكمّاً في المرحلة الخالفة ، فإن كل (كمّ) فطرة من وجه ، وطفرة من وجه آخر ، وكل (كيف) طفرة من وجه وفطرة من وجه آخر بسبب التعاقب . لهذا كان التوقف من (الكم) وكان الانتقال من (الكيف) ، وكل متوقف (كم) جامد[1] ، وكل منتقل متغير متطور (كيف) متحرك ، وكأن تلاحم الفطرة والطفرة كتلاحم القولين :

« لا جديد تحت الشمس ولا قديم تحتها »

« وكل شيء قديم وجديد بآن واحد »

---

(١) الجمود هنا وفي كل موضع من هذا الكتاب لا يعني إلا التباطؤ في التطور ، وفي الشخص الذي تخلف عن مواكبة حركة الوجود وتسخيرها لما يريد .

إن الخطأ والصواب لا وجود له في جدل هذا الحرف بالشكل الذي يخطر في البال عند القول : هذا خطأ وهذا صواب ، ومثال ذلك لفظ : (ف رخ) الذي يتضمن ضده (خ رف) ، لنتصور الشجرة ومن حولها فروخها النامية ، والمتصلة بها ، ولنتصور (خارفاً) وهو الذي يقطع أو يجني الثار قام بقطع هذه الفروع من حول الشجرة فالفرخ هو الفرع النامي والخرف هو قطعه . والنمو والقطع متضادان ، أي أن (فرخ) ضد (خرف) لفظاً ومعنى . ولو رجعنا بالفرخ إلى أمه الشجرة ، ورجعنا بالشجرة إلى أمها أيضاً ، وهكذا سرنا من شجرة إلى شجرة حتى القرون الأولى ، فإذا صح أن نصف وجود هذه الأشجار شجرة بعد شجرة بحيث تكون كل سالفة خطأ وكل لاحقة صواباً منذ أيامها الأولى إلى الآن ـ بالخطأ أو بالصواب ، يصح أن ننسب لحركة الجدل في هذه الصورة الخطأ أو الصواب .

إن الجدل في ذاته لا يوصف بأنه مخطئ أو مصيب وإن وصف بالتطور ، ولا يقال عن التطور اللاحق صواب وعن السالف خطأ .. فالخطأ والصواب من صفات الشعور الذي لا يعي حركة الجدل في سيرها فيتجاوزها أو تتجاوزه ، ويصبح في جدل مع الجدل ، فإذا وعاه احتلب أشطره ، وانتهز فرصه ، ومهد له السير في طريقه بإزالة ما يعرقل سيره في حركته المتطورة ، فينقاد للجدل حيناً وينقاد له الجدل أحياناً . قال الإيادي :

ما انفك يحلب هذا الدهر أشطره	يكون متّبعاً طوراً ومتّبعا
حتى استمرت على شزر مريرته	مستحكم الرأي لا قحماً ولا ضرعا

ولفظ (ف رخ) حين يتحرك يثبت وجوده ويفنيه معاً ، فلولا تحرك الصوت من الفاء إلى الراء فالخاء لما وجد لفظ (فرخ) ولولا وجوده لما قام ضده (خ رف) الذي بدأ قبل أن ينتهي سلفه وضده . وحين تم التلفظ بالخاء من (فرخ) ثم التلفظ بالخاء من (خرف) ، وعند تمام نمو الفرخ ينفصل عن البيضة ، وينقطع عنها .

يقول يوليتزر[1] : « إذا اتخذنا مثلاً بيضة باضتها دجاجة واحتضنتها ، فإننا نرى في البيضة جرثومة تأخذ بالنمو في درجة معينة من الحرارة ، وضمن شروط معينة ، إن هذه الجرثومة سوف تنمو حتى تصبح فرخاً ، وعلى هذا النحو تكون البيضة تحمل بصورة مسبقة ما هو نفي لها ، وبذلك نرى أن في البيضة قوتين ، قوة تنزع بها إلى أن تبقى بيضة ، وقوة

---

(١) الديالكتيكية لبول فولكييه ترجمة تيسير شيخ الأرض ، ص ١٠١

تنزع بها إلى أن تصبح فرخاً ، إذن فالبيضة في انشقاق على نفسها ، كما أن جميع الأشياء في انشقاق على نفسها » .

إن هذه الصورة متطابقة مع حركة الجدل في هذا الحرف وحركة اللفظ هي في حد ذاتها وجود وفناء معاً ، فقد تحرك الصوت بالحروف ليقوم اللفظ ويفنى في آن واحد .. وإذا تأملت الحروف الواحدة للضدين (ف ر خ) و (خ ر ف) وجدت الوجود والفناء ينتقلان معاً من خطوة إلى خطوة في حركة واحدة ، وإن وجود أيّ جزء من (خ ر ف) هو إفناء له وإيجاد لجزء من (ف ر خ) والبيضة في الحقيقة لاتشاق نفسها وتشاق غيرها في آن واحد .. وهو تضاد ليس كما استقر في الأذهان عن التضاد الذي ينفي ولا يثبت ، ويعدم ولا يوجد .. إنه تضاد (فان باق) ، و (باق فان) ، وبالفناء الباقي وبالبقاء الفاني تتجدد الحياة وتتطور .. وكأن الوجود في الوجود إنما هو للمتحول المتطور ولا مكان فيه لسواه .

يقول بريس باران[1] : « إن الجدل لكونه حواراً في جوهره ، يفترض شخصين متحاورين بالبداهة ، فهو لذلك مضاد لفكرة الآحادية . إنه يهدم مبدئياً المشروع الذي قام به كل من (هيجل) و (ماركس) والذي يرتكز على هذه الفكرة . إن الجدل لكونه جدلاً ، لا يمكن بالإضافة إلى ذلك إلا أن يكون خاضعاً لقانونه الجدلي الخاص ، ونعني بذلك أنه لن يمتنع عن الوصول في يوم من الأيام إلى اعتبار نفسه بالذات ، وكأنه مرحلة جدلية لجدل آخر ، يناقضه في ذاته » .

إن (بريس باران) يتحدث عن جدل لاجدل فيه ، فالجدل صيغة الحركة في باطن هذا الوجود كما هي ظاهره ، وتقوم في أخص ماتقوم عليه على الوجهة . والفرق بين (ف ر خ) و (خ ر ف) هو فرق يعود في جوهره إلى الفرق بين المستمر والمنقطع ، فإذا زالت الوجهة من المستمر ففي أي جهة يستمر ؟ وإذا زالت الوجهة عن المنقطع فعن أي جهة انقطع ؟ . وهذا معناه زوال الاستمرار والانقطاع وقيام شيء آخر لا نصفه بشيء ، ولنفرض أن الكشوف العلمية في المادة توصلت إلى وجود شيء في الماكروفيزياء[2] أو الميكروفيزياء[3] لا تعرف له وجهة ؛ فمعنى ذلك أن جدل التضاد طويت صحيفته وقام جدل جديد لوجود

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٠٦

(٢) الأجزاء البالغة الكبر .

(٣) الأجزاء البالغة الصغر .

جديد ليس عند أحد شيء يقوله عنه ، لأن الوجهة هي وجودنا الحالي فإذا افتقدناها في حدود معينة ، زالت كل الصيغ وكل القوانين ، ويبدل الوجود غير الوجود .. فالوجهة هي الجاذبية في صورة ما والتي إن عزلت عما تناهى في الكبر أو في الصغر .. أو وجد ما يقوض سلطانها فلا يجادل أحد أننا نودع فيا نودع هذا الجدل الذي ينتظم حركة وجودنا القائم كا هو ظاهر ، وليست هذه هي المشكلة . فالمشكلة الآن هي إعطاء هوية للجدل من قبل فلسفة أو نظرية لجعله من رعاياها ، وهذا ما تأباه طبيعة الجدل ذاتها ، وواضح أن الخطأ ليس في الجدل ذاته ، وإنما الخطأ والانحراف حين نجعل ما نفهمه نحن منه حقيقة ثابتة لاتتبدل .

وإذ كان الجدل في حقيقته قانوناً للوجود فليس فهم فرد أو جماعة له هو هذا القانون .. أما صيغته العامة فهي الوجود ذاته ، وحلول صيغة أخرى مكانها قيام حال جديدة يبدل فيها الوجود غير الوجود . وباب الغد ليس بذي غلق ، وجديده ليس على الجدل بجديد ، وإذا قال ذو الأصبع العدواني :

إني لعمرك ما بابي بذي غلق ... على الصديق ولا خيري بممنون

فالجدل باب ليس بذي غلق على كل جديد ، لأنه باب لكل جديد .

« إن قوانين الواقع ليست مستقلة عن بنية الفكر ، وبنية الفكر ليست مستقلة عن تركيب الواقع . فليست هذه أو تلك جاهزة أو منجزة ، بل إن كلتيهما في صيرورة ، وتطورهما مرتبط بنمو جميع المعارف »[1] .

وهذا ما يفسر الترابط بين حركة الجدل في الواقع وحركتها في اللفظ العربي ، وهذه القوالب اللفظية من صيغ هذا الحرف متسقة في تفاعلها مع حركة الوجود . ومن يقول إن الجدل قوامه التتام وليس التناقض ؟ ..

يقول : « ولكي نفهم هذه الحقيقة فإن أبسط شيء نقوم به هو ملاحظة اللغة التي تتيح لنا - في بعض ماتتيح - أن ندرس الفكر في صيغته المادية ، باعتبار أن اللغة تعبير عن هذا الفكر . إن معاني الكلمات لاتقوم في هذه الكلمات بصورة محددة ، وإنما تأتيها في نهاية الأمر من الاستعمال الذي نعرف أن نستعملها فيه . إن معانيها ذات علاقة بالسياق الذي ترد فيه ،

(١) الديالكتيكية لبول فولكييه ، ترجمة تيسير شيخ الأرض ص ١٥٣

ويكفي أن نبدل كلمة من الكلمات لتأخذ الكلمات الأخرى في الجملة معنى مختلفاً ، ومن جهة أخرى ، ليس المعنى محصلة بسيطة يمكن حسابها بصورة مجردة ، بل إننا لا ندركه إلا بعد إنشاء الجملة ، كما لو كان التركيب مستقلاً استقلالاً نسبياً عن العناصر التي يتألف منها »[1] .

يقول غونسيت : « إن الكلمات والمعاني التي يحددها المعجم لها ليست إلا المواد التي تستخدمها الهندسة الكلامية ، بيد أن معاني التراكيب تختلف اختلافاً كلياً عن تراصف المعاني الفردية لمجموع المواد المستعملة ، أو امتزاجها ، وذلك شبيه بجمال معبد من المعابد ، إن جماله ليس فقط حاصل الجمع بين الجمالات الموجودة في الرخام والمرمر والقطع المذهبة إلخ ..... كذلك هو الأمر بالنسبة إلى الفكر ، ولا سيا هذه الصورة من صور الفكر التي هي أكثر تحديداً بالظاهر ، والتي ندعوها معرفة . إن المكتسبات الجديدة لا تأتي للتراصف إلى جانب المكتسبات القديمة ، بل إنها تندمج فيها بصورة تصبح فيها جميعاً جسماً واحداً . والنتيجة أن كل تقدم في المعرفة إنما يؤثر في أجزاء المعرفة » .

إن هذا القول يتلخص في أن اللفظ يتأثر بالسياق ، ولا ينكر أحد ذلك ، واللفظ في معناه الأصل وجهة عامة تشمل وجهات خاصة لا حد لها ، وهي من الأصل بمثابة الفروع من الجذع في الشجرة ، ومجموع الفروع يرتد إلى الأصل والأصل موجود في الفروع كلها ، ولكن الفروع غير الأصل ، والأصل غير الفروع .. والكلمة في السياق فرع من أصل ولكنها بين الفروع شيء آخر لا يقتصر مدلوله على صلته بأصله بل يتعدى ذلك إلى علاقته بالفروع كلها ، فهو بين الفروع شجرة ذات ظلال وثمر لو رحت تطلبها في الجذع الأصل الذي هو جماعها لم تجدها .. ومكانة الشجرة من الشجر كمكان الجملة من الفقرة ، والتضاد قائم في كل أجزاء الجذع والفروع ، ومجموع هذه الأضداد يكمل بعضها بعضاً ، وهذا التكامل والتتام قائم على التضاد ، يثبته ولا ينفيه ، ويؤكده ولا يزيله ، والمعاني المتفرعة عن المعنى الأصل في العربية تنزع إليه ، وتتجه إليه بوجهته العامة ، وتؤكده بالتوسع في مدلوله توسعاً لا حدود له ، وإذا كان المعنى الأصل يتتام بهذا التوسع ويتكامل فهذا لا ينفي أن في ذلك الأصل نقيضاً قائماً فيه ، يتسع ويتكامل في المعاني المتفرقة عنه كما يتسع ويتكامل ضده أيضاً ، والمثال يوضح ذلك : لفظ (ح ز م) ضد (ز ح م) وصورة تزاحم الناس في تجمعهم كصورة أشياء تحزمها وتجمع بينها ، والصورتان في ظاهرهما لا تضاد بينهما .. ولو دققت في الحزم لوجدته اشتداد المحزوم

---

(١) الديالكتيكية لبول فولكييه ، ترجمة تيسير شيخ الأرض ، ص ١٦٢

نحو الداخل وهو ضد الزحام الذي يتمثل في دفع الشيء عنك ، وبين الحزام تشد به الشيء إلى الداخل وبين الزحام تدفع به الشيء إلى الخارج ؛ تضاد في الاتجاه من جهة وتشابه من جهة أخرى .. فالحركة في أصلها متضادة ، ولكن الازدحام في صورته الظاهرة يشابه الأشياء تحزمها ، حتى إذا أخذت التضاد من الحرفين الأولين من (حز) و(زح) اللذين لو عدت إليهما لوجدت ما تحزه تتصل به ، وما تزحزحه تبعده عن موقعه .. فالحزّ حركة في الداخل والزحزحة حركة لإبعاده ، فأنت في الحز متجه إلى ذات الشيء وفي الزحزحة تبعد الشيء كله . والحزّة الساعة والحال[1] ، وإذا جئت والأمور في حزتها وساعتها عكس مجيئك لها إذا زحزحت . ولو عدت إلى الحزم وهو الجد وقرنته بضده وهو المزح والهزل لوجدت التضاد بين الجد والهزل أوضح من التضاد بين الحزم والزحام والسبب في ذلك ما ألفناه من المقارنة بين الجاد والهازل والمازح والحازم .. والتضاد كما تجده في الحرفين الأولين تجده في مقلوب الأحرف الثلاثة .. وانظر إلى (زاح) و(حاز) وقارن بين الإزاحة والحيازة ينجلي لك التضاد كما انجلى لك بين المزح والحزم ، ولو خرجت من الوجهة الأصل في (حزم) من صورتها العامة إلى صورها الخاصة التي لا حصر لها لوجدتها تسير في طريق التكامل ، ولن تتكامل ، لأن الكمال المطلق ليس من طبيعة الجدل الذي يتطور باستمرار . كما أنك لو خرجت من الوجهة الأصل في (زحم) من صورتها العامة إلى صورها الخاصة لوجدتها كذلك ، فكل ضد يتكامل في معانيه بحسب اختلاف موقعه من الجملة ليتتام ويتكامل ، ولن يبلغ الغاية والمدى ، وهذا التكامل والتتام يؤكد التضاد ولا ينفيه ، لأنك تبدأ بـ(م ز ح) في اللحظة التي تكون فيها في نهاية (ح ز م) والعكس بالعكس .

وهنا لابد من الإشارة إلى رأي الجرجاني أن السياق هو الذي يحدد معنى الكلمة ، ورأي أبي علي الفارسي الذي يرى أن تركيب الكلمة هو الذي يحدد دلالتها ، فالأول يتحدث عن عموم المجاز والآخر يتحدث عن طبيعة سير الحركة في الصيغة ، والرأيان يكمل كل منهما الآخر .

والكلمات لا تحيد عن معانيها الأصلية حين تتتام وتتكامل بل تبقى على صلة الرحم بين الأصل والفرع ، وشتان بين البذرة الأصل وبين ما تفرع منها من شجر .. ولولا ذلك لما قام الوجود على مثل ما هو عليه ، ولما أصبحت أصوات الطبيعة لساناً مفصحاً مبيناً . والجدل

---

(١) أساس البلاغة للزمخشري ، مادة (حز) .

يقضي أن يكون المجاز أو معنى اللفظ في زمن ما متصلاً بأصله من جهة ومقطوعاً عنه من جهة أخرى ، ولولا أن يكون الفرع متصلاً بالأصل ومنفصلاً عنه بآن واحد لما قام في الوجود فرع على أصل ولما تفرع أصل في فروع لا حصر لها . يقول ابن عربي :

فالكل بالكل موصول وليس له عنه انفصال خذوا ما قلته عني

ويقول[1] : « وعلى هذا النحو فإن النظريات الحديثة في الميكروفيزياء مثلاً لا تزال تعدل من تصورنا للمادة تعديلاً عميقاً . ومع ذلك فإن كلمة (مادة) التي ندل بها على هذا الواقع الذي يختلف اختلافاً كبيراً عما يعتقد به أسلافنا لا تزال محملة بالمعنى الذي أعطوه إياها ، وهكذا فإن العالم حينما ينتقل من أفق قديم من آفاق المعرفة إلى أفق جديد يستمر في اعتماده على تلك الأرض التي لم تعد صلابتها معترفاً بها اعترافاً تاماً . إن المعاني تستلزم إعادة تنقيحها ، أو يجب (إقامة جدل فيما بينها) كما قال السيد باشلار والسيد غونسيت » .

إن الحرف العربي يجعل من المد في وجهته العامة ظهوراً ، فالامتداد توسع وبروز ، وضده الدم : خفاء وستر . يقول الزمخشري : « ودمَّ الشيء : طلاه بما رسخ فيه » . والوجهة في اللفظ وضده تتسع لكل ما امتد واندم . ولو قلت إن المدّ ضد الدمّ أو أن الدم ضد المد ، لكان ذلك أوضح تفسير لكليهما من وجه ، وأعمه وأشمله من وجه آخر ، ولا يزال العلماء يبحثون في (الميكروفيزياء) عن الامتداد في سعة الموجة ، وحجم الجسيم ، وتراكم المادة في نواة الذرة ، وكل ذلك امتداد . كما يتحدثون عن الدقائق المدمومة في الذرة التي لا تزال مستورة عن عين العالم الخبير .. ففي الذرة ما هو ممتد بارز ، وفيها ما هو مدموم خفي . ولو أصبحت المادة (قوة صرفا) فإن معنى الامتداد ملازم لها . وإذا زال معنى القوة عنها وصارت (دماً) مستوراً لا يدري أحد من أمره شيئاً ؛ فهي غير معدومة عدماً مطلقاً . فالعدم المطلق لا تنصرف إليه ألفاظ هذه اللغة التي صدرت عن الوجود وإليه تعود ، وحين تعود إلى المعدوم فهي تعود إلى معدوم مقيد ، والقيد وجود على صورة مّا . أما ما يطلبه (باشلار) و (غونسيت) من إقامة جدل بين المعاني وتنقيحها ، فهو قائم في هذا الحرف قيام الماء في العود الأخضر ، وهو جدل بحاجة إلى جهد أهله يكشفون عنه الغطاء ليروا فيه ما يرجونه لأمتهم ولغتهم . ويذكر قول باشلار[2] : « إن علم الحساب لا يقوم على أساس من العقل ، بل

---

(١) الديالكتيكية لبول فولكييه ، ترجمة تيسير شيخ الأرض ، ص ١٦٦

(٢) المرجع السابق ، ص ١٧٣

إن مذهب العقل هو الذي يقوم على أساس من أوليات الحساب . إني قبل أن أعرف الحساب لم أكن أعرف ماهو العقل قط » . وأقول : إني لم أعرف الجدل إلا بعد أن رأيته واضحاً في حركة هذا الحرف العربي ، ففي هذا الحرف انتقلت حركة الجدل من صور لا ضابط لها إلى صور ذات ضوابط ومقاييس تكاد تكون في عمومها كالأرقام ، وفي خصوصها كآية واقعة مفردة متميزة في هذا الوجود .

الرياضيات وطبيعة سير الحركة في الوجود وفي الصيغ العربية

معروف أن الرياضيات مفترضة افتراضاً . فلا وجود للأعداد التي يتميز كل منها من سابقه ولاحقه إلا في الافتراض . فحركة الوجود حركة آخذ لاحقُها برقاب سابقها في سلسلة لاانفصام لها ولا انفصال فيها بين سابق ولاحق . ففي صيغة مثل (ج ز م) القائمة في زوجها المضاد لها (م ز ج) تجد الجزم من القطع كما تجد المزج من الخلط . وأن الشيء الذي تجزمه ؛ أي تقطعه وتفصله عن شيء آخر ، هو ضد للشيء تمزجه وتخلطه بشيء آخر . واللفظان على هذا ؛ زوجان ضدان مبنى ومعنى . وكل منهما قائم في الآخر قياماً أبدياً لا انفصال له . إذ لا سبيل لأن نتصور كلاً من (م ز ج) و (ج ز م) مفصولة عن الأخرى ، لأن انفصال أيٍّ منهما عن زوجها القائم فيها يعني زوالهما معاً في آن ..

وهما متعاقبان ، فآخر (ج ز م) بداية (م ز ج) . وآخر (م ز ج) بداية (ج ز م) . فإذا كانت نهاية كلٍّ منهما وبداية الأخرى واحدة ؛ فإنَّ التلاحم بينهما تلاحم لحم ودم لأن كلاً منهما تخرج من الأخرى كما تخرج الشجرة من البذرة ، وكما تخرج البذرة من الشجرة في سلسلة متصلة لا انفصام ولا انفصال .

ولما كانت الأعداد مفترضة افتراضاً ، وغير مساوقة لطبيعة حركة الوجود ، ولا لطبيعة حركة الألفاظ ، فإنها جاءت منفصلة متميزة من غيرها . وهي ألفاظ مقطوعة عن الوجود الذي تقوم فيه . وهو وجود يخرج بعضه من بعض ؛ كما يخرج الميت من الحي ، والحي من الميت . على حد تعبير هيجل الذي يشير إلى أن البذرة تزول لتقوم الشجرة ، والشجرة تنتهي إلى البذرة من جديد ، وذلك كذلك دائماً وأبداً . ولو أن أي (رقم) ولنأخذ مثلاً رقم (٤) كان مقطوعاً عن سابقه ، وغير موصول بلاحقه ، فمن أين جاء وإلى أين يصير ؟ وإذا جاء من آخر سابق عليه واتصل بآخر لاحق له على نحو مجيء (ج ز م) من (م ز ج) قبلها واتصال

(ج زم) هـذه بـ (م زج) التي تعقبهـا لأن كلاً منها ـ بحكم دورانها على فلـك واحـد كما هي الحال في أشياء الوجود ـ تظهر لتختفي الأخرى وذلك كذلـك دائمـاً وأبـداً وكل منها آتيـة من الأخرى وماضية إليها . وعلى هذا فإننا حين نريد لرقم (٤) أن يكون موافقاً ومساوقاً لحركـة الوجود في سيره ، ولحركة الألفاظ في مضيهـا إلى ضـدهـا ، لتخرج منـه وليخرج منهـا ، فـإن المكان الذي خرجت منه أصبح خالياً منها ، وإن المكان الذي صارت إليه أصبح مشغولاً بها ، ولتأريخ حركتها هذه لابد أن نضع إشارة ناقص لنشير إلى المكان الـذي نقص منهـا ، وإشـارة زائد لنشير إلى المكان الذي زادت فيه ، فتصبح كتابتها هكذا [+ ٤] معاً في آن كجواد امرئ القيس : مكرٍّ مفرٍّ مقبل مدبر معاً .... كما نردد ذلك دائماً .

وما قلناه عن الأربعة ؛ يقال عن جميع الأعداد ، ويقال أيضـا عن جميع الألفـاظ وجميع صيغ الوجود . فلفظـا (ج زم) و (م زج) بحكم أن كـلاً منها آت من الآخر وصـائر إليـه ، فـإنـك لو نظرت إلى أي منها مستقلاً عن الآخر ، فكأنـك نظرت إلى شيء لا وجود لـه أبـداً ، فـإذا قلت : (قطعتَ) .. فـأيّ شيء قطعتَ ؟ ومن أيّ شيء قطعتــه ؟ فهـل قطعتــه من لا شيء ؟. وإذا قلت : (مزجتُ) .. فأيّ شيء هذا الـذي مزجتـه ؟ وفي أي شيء مزجتـه ؟ هل مزجته في لا شيء ؟.

وعلى هذا فلابد أن يكون الذي قطعته قد قطعته من شيء ولابـد أن يكون بعـد قطعـه قد صار إلى الاتصال بشيء آخر ولا سبيل دون حلوله في حيز آخر يقوم فيـه متصلاً بشيء آخر ولو لم يكن إلا المكان الذي يقوم فيـه . وحين نكتب كلاً من (ج زم) و (م زج) فلابـد من كتابتها كما كتبنا الأربعة هكذا [ـ ج زم / + م زج]

ولما كانت كلٌّ من (ج زم) و (م زج) صورتين لشيء واحد قـائم في الوجود الشـاخص الماثل كأيّ لفظ آخر ، ولم تفترضا افتراضاً كافتراض الأعداد ، فإنها قد صدرتـا وكل منها قـائمـة في الأخرى لأن مرموزهما الذي ترمزان إليه في الوجود الشاخص المـاثل ، يقوم ضـده وزوجـه فيه لا محالة ، وعلى هذا فلا حاجة لأن تكتب إحداهما فوق الأخرى للإشارة إلى اتصالهما ، لأن ما هما عليه في واقع الحال أكبر من أيّ اتصـال بين أي شيء وأي شيء آخر نريـد أن نصلـه بـه ، لأن قيـام كل منها في الأخرى أكبر من أي اتصـــال يمكن أن تكـونـا عليــه . وأنت بمجرد أن تكتب (م زج) تكون قد كتبت (ج زم) لا محالة لأنها مقلوبهـا . ولو أنـك كتبت إحـداهمـا

على زجاج شفاف لقرأها مَنْ في جانب (م زج) ومن في الجانب الآخر (ج زم) لأن كلا منهما فعل من وجه ورد فعل من وجه آخر .

ولما كانت الأعداد مفترضةً افتراضاً ، فإنها صدرت وأزواجها المضادة لها غير قائمة فيها . ولابدَّ لتكون موافقة ومطابقة لحركة الوجود في سيْرها ، ولحركة الصيغ في مضيّها من وَضْع ضدها فيها وذلك بوضع إشارتي الناقص والزائد أمامها .

ومصاحبتها بهاتين الإشارتين هي المصاحبة التي قام عليها علم الجبر والمقابلة عند سلفنا حيث جعلوا كلاً من طرفي المعادلة يحمل إشارة معاكسة لإشارة الطرف الآخر ، بدليل أنك لو نقلت أحدهما إلى جانب الآخر ، في مثل المعادلة [٥ = ٥] لاضطررت إلى تغيير إشارة المنقول لتصبح المعادلة [٥ − ٥ = ٠] .

وجميع الصيغ اللفظية ، وكل المعادلات التي توضع ، لابد أن تكون موافقة ومطابقة لطبيعة حركة الوجود في سيرها ، ولطبيعة وجهة الألفاظ في مضيها إلى معناها . ولما غمت الحركة في الألفاظ ؛ انقطعت صلتها بحركة الوجود من حولها وأننا حين نكتب [(− ج زم) ـ (+ م زج) = ٠] ونصير إلى الصفر الذي هو إشارة توازن كل فعل ورد فعل في هذا الوجود ؛ فإننا نصير أيضاً إلى الصفر في المعادلة [٥ = ٥] حين تصبح [٥ − ٥ = ٠] وعلى هذا فإن حركة الوجود وحركة الألفاظ وحركة الجبر والمقابلة حركة واحدة .

وكل لفظ وكل صيغة من صيغ هذا الوجود ، وكل معادلة في الجبر والمقابلة لاتنتهي بتوازن الضدين أو الطرفين حين يجتمعان ـ وهما مجتمعان فطرة وسليقة وطبعاً في الوجود وفي الألفاظ ومجتمعان علماً ودراية في الجبر والمقابلة ـ إلى الصفر فإن ذلك دليل على بطلانها وإن تراءت لنا أنها حية تسعى .

الطريق إلى وضع كلمة جديدة على أصول الفطرة

وحين نريد أن نضع كلمة جديدة لشيء جديد ، فإننا نكون كمن يضع أي معادلة في الجبر والمقابلة فلابد أن يكون مقلوب هذه الكلمة زوجاً وضداً لها مبنى ومعنى . وإذا كان الأمر يحتاج إلى كلمة مؤلفة من أكثر من كلمة واحدة ، فإننا ننحتها من أكثر من كلمة ، ولا بد أن يكون مقلوب كل من الكلمتين اللتين ننحت منهما هذه الكلمة الجديدة التي نضعها معاكسا لها في المبنى وفي المعنى . وإلا فإن الكلمة التي نضعها تموت قبل أن تولد إذا صح التعبير . وإذا

كان وضع مثل هذه الكلمات الجديدة صعبا كل الصعوبة ، فإن الكلمة التي نضعها على خلاف طبيعة سيْر الحركة في لغتنا ، وعلى خلاف طبيعة سيْر الحركة في الوجود إنما هي كلمة نضعها في جسم يرفضها كما نضع عضواً في جسم يرفضه تمام الرفض ، بل يؤدي بموته لا محالة .

وقد صدرت مجلدات من هذه الكلمات الميتة ـ ولو اقتصر الحال على ولادتها ميتة لهان الأمر ، ولكان في مقابرنا متسع لها ولكلّ أمثالها ؛ ولكن الأمر غير ذلك فهذه الكلمات الميتة هي كالعملة الزائفة التي تطرد العملة الصحيحة من السوق .

وعلى هذا فنحن جادون في إصدار هذه الكلمات الزائفة ، وساعون إلى حتفنا بظلفنا .

وإذا كان وضع كلمة واحدة يقتضينا أن نخصصها بعالم واحد يعايش إصدراها زمنا طويلا ، فإن هذا ليس بكبير على أمة تريد الحياة ، وتريد لهويتها أن تبقى .

لقد عرف السلف العدد بأنه ؛ ما ساوى نصف حاشيتيْه الصغرى والكبرى . ومعروف أن حاشية الثوب جزء منه ، فكأنهم أحسُّوا بصافي فطرتهم حين وضعوا هذا التعريف ؛ أن حاشيتيْه وهما العدد الذي قبله والعدد الذي يشاركه مشاركة لحم ودم على مثل ما مر في [– ج زم / + م زج] فالميم ؛ وهي جزء من آخر (ج زم) ، هي نفسها جزء من أول (م زج) . والجيم التي هي جزء من (م زج) هي جزء من أول (ج زم) . ولنأخذ العدد (٥) مثالاً على ذلك . فحاشيته الكبرى (٦) ، وحاشيته الصغرى (٤) ، وهو يساوي نصف هاتين الحاشيتين الذي هو الخمسة نفسها . وكأنها تناصفها .

وعلى هذا فقد نظر السلف إلى أن كلا من الستة والأربعة موصولتان بالخمسة بحاشيتين ، لأن حاشيتي أي عدد ؛ هما نهاية سابقة وبداية لاحقة للعددين قبله وبعده ، كما هي الحال في

– ج زم
+ م زج

الطرفان عند ابن خلدون

ولعل العلامة ابن خلدون في الفصل الثلاثين من مقدمته ؛ حيث ينصح المتعلم الذي يريد معرفة أيّ شيء « بأن يتوجه إلى المطلوب وقد تصور طرفيه ويروم نفيه أو إثباته فيلوح له الوسط الذي يجمع بينهما أسرع من لمح البصر إن كان واحدا ، وينتقل إلى تحصيل آخر إن كان متعددا ، ويصير إلى الظفر بمطلوبه » .

والطرفان عند ابن خلدون هما الحاشيتان اللتان تقدمتا في تعريف السلف للعدد . فأنت وبمجرد أن تتصور (٤ ، ٦) فإن الخمسة التي هي وسط تلوح أسرع من لمح البصر . وكل معادلة مهما كانت معقدة ، فإنك تستطيع بمجرد أن تتعرف طرفيها تعرفا صحيحاً أن تحلها بأسرع من لمح البصر ، وما عليك إلا أن تنقل أحد الطرفين إلى جانب الآخر بعد تغيير إشارته ، ثم تضع الصفر الذي يشير إلى التوزان الذي هو حصيلة كل فعل ورد فعل في الجانب الآخر ، لتكون قد حللت المعادلة بأسرع من لمح البصر . ومعروف أن الذي حل المعادلة في الحقيقة إنما هو الذي وضع طرفيها متوازنين ، وليس الذي نقل أحد الطرفين إلى جانب الآخر ، ووضع الصفر مكانه . إن هذه البدهيات التي لاتخفى على أحد ، خافية كل الخفاء من جهة وواضحة كل الوضوح من جهة أخرى .

وأما الوضوح ؛ فهو على ما رأيت ، وأما الغموض ؛ فإن طبيعة سير الحركة في الوجود ، وطبيعة سير الحركة في الصيغة العربية ، وما ذكره السلف في تعريف العدد - الذي عرض له الصبان في باب العدد من كتابه على الأشموني - كل ذلك يشير إلى شيء آخر . لأننا حين ننظر إلى الراشد من (ر ش د) ؛ وهو المهتدي إلى قصده الماضي إليه ، نجده عكس الشارد كالبعير الشارد الناد الذي مضى على وجهه .

والسؤال هنا كيف يكون الرشد مستقلا عن الشرود ، وكيف يكون الشرود مستقلا عن الرشد ، وبداية كل منهما قائمة في الآخر ؟ وإن الراشد حين يشعر أنه استكمل رشده تماماً ، ولم يشعر أنه بهذا الشعور دخل في الشرود من حيث لا يدري غير راشد .

وأن الشارد حين يشعر أنه بلغ في شروده المدى ، فهو بهذا الشعور قد دخل في الرشد وهو لا يدري ، لأنه أحسّ بنقصه .

وما أبعد الفرق بين من يحس بالنقص ، وبين من يحس بالكمال ! !

والمثل الأعلى في وجودنا الشاخص الماثل ، أن نجمع بين الزوجين الضدّين في واحد ، أي أن نتجه إلى ما يسميه الفلاسفة الوسط الذهبي ، وهو الذي يعبر عنه السلف بقولهم : « الحسنة بين السيئتين » كما في الآية : ﴿ وَالَّـذينَ إذآ أنفقـوا لَمْ يُسْرِفُـوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَـانَ بَيْنَ ذلِـكَ قَوَاماً ﴾ [الفرقان : ٢٥/٦٧] فلا يشعرون بكمال الرشد ، لأنهم إنما يكونون في نهاية الرشاد وبداية الشرود في لحظة واحدة . ولا يشعرون بكمال الشرود ، لأنهم حين يشعرون بكمال الشرود فإنما يكونون في نهاية الشرود وبداية الرشاد في لحظة واحدة . فمن شعر بالكمال بدأ بالنقص ، ومن شعر بالنقص بدأ بالكمال . والطريقة المثلى ؛ أن نحيا النقص ونحن نشعر بالكمال ، وأن نحيا الكمال ونحن نشعر بالنقص .

هذا هو الوسط عند ابن خلدون الذي ننتهي إليه بمجرد أن نقع على الطرفين وهما الرشاد والشرود . وهو وسط لا يُدرك ، لأنه المثل الأعلى في وجودنا الشاخص . وكل ما يمكن أن نفعله لا يزيد على أن نتقرب منه أكثر فأكثر ، فما أصعب الشعور بالنقص عند من يحس أنه بلغ الكمال ، وما أصعب الشعور بالكمال عند من يحس بالنقص . ومع ذلك فإن الاتجاه إلى هذا الشعور ، هو اتجاه إلى المثل الأعلى .

ويمكن القول : إن الرياضيات التي خدمت الحضارة حتى وصلت بها إلى ما هي عليه الآن بإطلاقها الرائع ، فإن هذه الحضارة قد بدأت تلوح بالقيد الذهبي ؛ الذي بدأ يطل برأسه من خلال الرياضيات الحديثة . هذا وقد أفردنا هذا البحث عن الرياضيات بفصل خاص .

لقد أصبحت فلسفة الأضداد بهذا الحرف العربي علماً . وجدل هذا الحرف في صلته يلتقي مع القول : « لا توجد ذات منفصلة عن الموضوع ، بل هما في تجاوب ديالكتيكي مستمر ، كما أنه لا يوجد تجريد مستقل عن الواقع المشخص[1] » . ولو أخذنا لفظ (ق ب ط) و (ب ق ط)[2] فالقبط احتواء والبقط تفريق ، وهما متضادان لفظاً ومعنى ، وهما مرتبطان بالواقع الحي تجمع بينهما حركة واحدة ولا يمكن تجريدهما عن الواقع إلا إذا صرفنا النظر عن تضاد وجهتيهما ، وعندئذ لا نصل إلى التجريد بل نصل إلى مرحلة تساويهما ، وإذا تساويا لم يبق لهما وجود جدلي . ووحدة الحركة بين اللفظ والمادة « حركة شاملة تضم الواقع الإنساني

---

(١) الماركسية لسليمان الخش وأنطون مقدسي ، ص ٥٢ .

(٢) لسان العرب ، مادتا (ق ب ط) و (ب ق ط) .

والطبيعي كله[1] » . « ومن تطبيقات هيجل المعروفة والأساسية لمبدأ التناقض ما يسميه (ديالكتيك السيد والعبد) الذي يستدعي فيه كل واحد فيهما الآخر وينقضه . فالسيد يستخدم العبد ليؤكد حريته تجاه المجتمع والطبيعة ، ولكن هذه الحرية ظاهرية ، لأن السيد أسير وضعه ، فهو في نظر هيجل عبد العبد .. ولا تتحقق الحرية للاثنين معا إلا بتحرير العبد ، وعندها يستطيع كل منهما أن يسيطر على ذاته .

فالضياع هنا ، الذي هو ضياع العبد ، أو الفترة السالبة في الديالكتيك ، تصبح أداة تقدم . وهذا ما يأخذه ماركس على هيجل ، الذي يعتبر الضياع سلبا لذاتية الإنسان ، لا يؤدي إلى نتيجة ، ولأجل ذلك قال ماركس كلمته المشهورة : (كان مذهب هيجل يستند إلى الرأس ، وقد جعلته يستند إلى الرجلين) ، والفارق الأساسي على ما يرى ماركس بين البرجوازية والبروليتاريا والثورة ، هي أداة التحرر »[2] .

لقد سبق التعرض لبعض جوانب الموضوع ، ولو رجعنا إلى حركة الجدل في هذا الحرف لوجدنا أن لفظ (ع ب د) في كل معانيه يتجه إلى ملازمة المعبود والقرب منه والخضوع والتذلل ، وفي قولهم[3] : وأعبدوا به ؛ اجتمعوا عليه يضربونه ، وقولهم : ما عبدك عني ، أي حبسك ، حكاه ابن الأعرابي . وعبد به : لزمه فلم يفارقه أيضا . والمعبدة : البقاء ، يقال : ليس لثوبك عبدة ؛ أي بقاء وقوة . وإن لفظ (ب ع د) الذي هو ضده يعني التجافي عن الشيء ومفارقته ، فمن ابتعد فارق ولم يلزم .. وقد لحقت العبودية المعروفة بمعنى القرب والملازمة وعدم المفارقة لأنه لا يفعل ذلك إلا المقيد الذي لا يستطيع المفارقة والبعد .. وكذلك لحق معنى الجفاء بالبعد لأن المبتعد جافٍ ، والناس يقولون إلى يومهم هذا : « البعد جفاء » . ومنطق هذا الحرف يجعل ضد الشيء كامنا فيه ، فضد العبد قائم في لفظ العبد بصورة معكوسة . وأما معنى الخضوع والتذلل في أحدهما والجفاء في الآخر فهي معان لاحقة يقبلها اللفظ ويتسع لها ، والصعوبة ـ كل الصعوبة ـ في الوصول إلى ضد اللفظ القائم فيه تجيء من ملازمة معان خاصة للألفاظ في أذهاننا تحول بيننا وبين الوصول إلى التضاد القائم فيها ..

---

(١) الماركسية لسليمان الخش وأنطون مقدسي ص ٥٣ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٥٩ .

(٣) لسان العرب ، مادتا (ع ب د) و (ب ع د) .

ولو قارنت بين السيادة في رفعتها والوسادة في انحطاطها للاح لك التضاد بين (س و د) و (و س د) وتبين لك أنهما متضادان لفظا ومعنى .. فضد كل شيء قائم فيه . وهيجل يؤكد ذلك حين يرى أن السيد ضد نفسه لأنه أسير وضعه . واللفظ العربي يشير إلى أنّ حاجة السيد للوسادة ليست كحاجته للعبد ، وارتباط العبد بسيده علاجه في البعد عنه ، فالسيد بحاجة للوسادة ، والعبد بحاجة للبعد ، والوسادة هي العبد ، والبعد : هو تحرر العبد من عبوديته . والموضوع في جوهره يرجع إلى تجاوز الأضداد الصحيحة القائمة في الأشياء ذاتها واستبدالها بأضداد عرفية .. فنحن الذين جعلنا العبد وسادة للسيد ونحن بحكم واقعنا ألحقنا بلفظ العبد معاني الذلة والخضوع ، وأصبح من الصعب بعد أن لحق هذه الألفاظ ما لحقها من المعاني بحكم الواقع أن نرجع إلى أصولها الأولى .. وحاجة السيد للوسادة ، والعبد للبعد من حاجة الضد الأصيل لضده ، فالأضداد الأصيلة أضداد متعاونة ، تبني الوجود وتنشئه .. أما الأضداد العرفية فهي من نوع التضاد بين السيد والعبد ، ولو كان الوجود في حركته الجدلية يقوم على هذه الأضداد العرفية لما كان هناك وجود ..

إن غرضنا من الجدل إبعاده عن حركة التضاد العرفية وإن كان قيامها صحيحاً ويتسع له المجاز أيما اتساع ليجري في حركة التضاد الأصيلة ، ولهذا يرى من يدركون هذه الحال أن التاريخ الإنساني لم يبدأ بعد ، لأنه يبدأ بحركة الأضداد الأصيلة المتعاونة ؛ تلك الحركة التي تأخذ بمقدار ما تعطي .. والنقطة الهامة هنا أن تحرير العبد لا يبدأ من العبد نفسه ، فإن أولى خطوات التحرر تبدأ بنقل الوجود من حال الضرورة إلى حال الحرية أي التسخير الإنساني وماركس كان يتطلع إلى خطوة التحرر في صيغتها الأصيلة حين جعل التحرر نتيجة لتطور وسائل الإنتاج ، أي نتيجة للإسراع في تحويل الوجود من حال الضرورة إلى حال الحرية بالتصنيع في كل مجال عن طريق وسيلة متطورة وليس عن طريق إعتاق العبيد من رقّ العبودية .

إن الذي أعتق الحيوان من عبئه هو التطور الصناعي لا دعوات جمعيات الرفق بالحيوان . وإن الذين قالوا أو يقولون : « اعرف نفسك » إن لم يريدوا من المعرفة ، معرفة التضاد الأصيل والزائف من ذات الفرد والجماعة ، فإن معرفتهم للتضاد الزائف معرفة لا تأتي بشيء ذي بال ، بل على العكس إنها معرفة تؤدي إلى التمادي في الشر وفي الخير معا على حد سواء . والضياع الإنساني ناشىء عن غياب الأضداد الأصيلة . والتطور في حركته الجدلية يستهدف نفي التضاد الزائف ليفسح المجال للتضاد الأصيل حتى يؤدي دوره فيجد السيد

وسادة غير العبد . ويجد العبد بعدا لا جفاء فيه . هذا ما يرشد إليه تضاد الحرف في حركته الجدلية ليتعاون السيد مع الوسادة ، والعبد مع البعد ، وتعاون السيد مع الوسادة أن يشعر (بكيف) العمل من خلال الراحة التي هي الوسادة ، وأن يشعر بالراحة من خلال العمل ؛ وهذا هو تحرر السيد . أما تحرر العبد فبابتعاده عن الحالة الخامدة الجامدة إلى الحالة المنطلقة المبتعدة الممتدة ليشعر بكيف القرب والملازمة من البعد والجافاة . وبكيف البعد والجافاة من القرب والمداناة .

« ومما أخذه ماركس عن هيجل أيضا في هذا المجال (تحول الكم إلى كيف) أو ما يسميه الاثنان بالقفزة النوعية وبهذا المعنى يقول ماركس : وهنا أي في رأس المال ، تتحقق ـ كما في العلوم الطبيعية ـ صحة القانون الذي اكتشفه هيجل في منطقه ألا وهو أن تحولات العرض الكمية ، تنقلب إلى فروق نوعية ، فتجمع الثروة تجمعا كميا في أيدي بعض الرأسمالية ينقلب إلى ثورة عند العمال أي إلى وضع مختلف نوعيا عن الوضع الأول الذي كان وضع عبودية وضياع[1] » .

إن حركة الجدل في هذا الحرف حين تقرن بين (ث ر و) و (و ر ث) والتي تعني أن الثراء تجميع وأن الإرث توزيع ؛ توضح بمقتضى قاعدتها أن الشيء (**كَمٌّ**) في ذاته و (**كيف**) **في غيره** ؛ أن الثراء كان كسبا بجهد فأصبح إرثا من غير عناء .. وبين الثراء والإرث كما بين البيئة والوراثة ، فالبيئة مكتسبة تمثل الحرية ، والوراثة محددة تمثل الضرورة ، وهذا التوزيع بين الحرية والضرورة ليس بدائم ، فكما يمكن أن تصبح الحرية ضرورة ، يمكن أن تصبح الضرورة حرية .. فالثروة كانت حرية ثم أصبحت بالإرث ضرورة ، والإرث في يد الوراث حرية بالنسبة للذي سيرثه بعد ذلك ، فالتعاقب بين الحرية والضرورة مستمر ، والانتقال من الضرورة إلى الحرية ، ومن الحرية إلى الضرورة ، يفرض على الإنسان أن يكون في حالة يقظة مستمرة ، فما أسرع أن تنقلب الحرية إلى ضرورة بالغفلة والتخلف . والحاجة إلى التربية المستمرة ناشئة من انقلاب الحرية إلى ضرورة بالتجافي عن حركة التطور المتحولة المتبدلة إلى حركة تجري على وتيرة تكاد تكون واحدة ، وربما أصبحت حركة ارتجاع وارتداد .. وإذا كان الموجود دائما (ضرورة الحرية) أو (حرية الضرورة) ، فإن ما يسترعي الانتباه أنه ليس هناك حرية متميزة ولا ضرورة متميزة ؛ بل هناك ما هو بين بين ، لا إلى الحرية ولا إلى

---

(١) الماركسية لسليمان الخش وأنطون مقدسي ، ص ٥٧ .

الضرورة ، ولكن إليهما معا ، وهذا مايوجب لزوم التربية المستمرة . وفهم حركة الجدل في واقعها على هذه الصورة يجنبها العثرات والانتكاسات ويدفع بها في طريق التطور . ولفظ (الثورة) في (ث و ر) مضاد للفظ (الوثير) ، فصورة الثائر ضد صورة المستريح على الفراش الوثير .. والثورة تعقبها الوثارة والوثارة تعقبها الثورة . تثير الأرض لتستريح ، وتستريح الأرض لتثور وتهتز فتنبت من كل زوج بهيج . ويثور الفرد أو المجتمع على الواقع ليستقروا على حال وثيرة . والثورة بالوثارة ترتد إلى ضرورة ، والوثارة بالثورة تتحول إلى حرية ، ولولا هذا التعاقب الذي يجعل من الثورة وثارة ، ومن الوثارة ثورة لما كان للثورة من معنى ولا للوثارة من حاجة . وكل واحدة تنتهي بالأخرى ، والوثارة لا تحيا إلا بالتطور والتحول وإذا تطورت وتحولت فهي الثورة ، والثورة لا معنى لها إن لم تنته إلى الوثارة ، وهكذا تستمر حركة الجدل في طريق التطور ماضية من حال إلى حال .

أما كون استئثار القلة بالثروة مدعاة لثورة الكثرة لتصبح تلك الثروة كيفا فحركة الجدل لا تتنكر له . والقول[1] : « وليس من قبيل الصدفة أن تتضمن كلمة واحدة معنى سلبيا وآخر إيجابيا ، فالكلمة[2] في لغتنا تدل على الخاصة الأساسية للفكر النظري ، الذي يرقى بطبيعته إلى أعلى من التقسيم والتجريد ، ويشير هيجل هنا بكلمة فكر نظري إلى العقل ، فالثورة الفرنسية مثلا لم تحذف كل ما حققته الأرستقراطية السابقة بل دمجته في كل جديد ، أو في وضع آخر أغنى من السابق ، إذ حققت في نظر هيجل ما كان مضمراً في الفترة التي سبقتها .

وكذلك الثورة البروليتارية في نظر ماركس التي تحتفظ بكل مكتسبات الثورة البرجوازية إذ تدمجها في وضع جديد ؛ أكمل من الوضع السابق » .

إن الألفاظ مشدودة إلى الواقع الذي يتراءى فيها ، فهي مرآته ، ونسخة أصيلة عنه ، وتجري في حركتها جريانه . وكما يرجع في أصوله إلى عناصره الأولى ترجع اللغة العربية في ألفاظها الأصول إلى المعاني العامة ، وهي معان جدلية متجهة ، يحوي كل لفظ منها ضده في

---

(١) الماركسية لسليمان الخش وأنطون مقدسي ، ص ٥٧

(٢) يشير هيجل هنا إلى اللغة الألمانية ، وهو شيء ينطبق على اللسان العربي أيضا ، إذ أن هنالك كلمات تحمل في معناها معنيين متضادين كأن تقول للأعمى (بصير) ولمن لسعته الحية (سليم) وهكذا ...... انتهت حاشية المرجع السابق .

ذاته . وليس التضاد في هذه اللغة من نوع الكلمة البصير التي تستعمل للأعمى تفاؤلا وتكريما وابتعادا عن ذكر ما هو عليه .. أما ضد (ب ص ر) فهو لفظ (ص ب ر) القائم فيه . فالبصر يتجه إلى الانفتاح والانفراج ، كما يتجه الصبر إلى الانحباس والتكاثف ، ولو مررت بمعاني اللفظين في لسان العرب لوجدتها على سعتها لا تخرج عن هذين الاتجاهين ، ويكفي أن تقرن بين الشيء كالجمد سموه بالصبر لتكاثفه واشتداده ، وبين الشيء ينفرج كالجرو تقول عنه : بصّر إذا فتح عينيه ؛ ليتضح لك التضاد . فالبصر ينطلق في الرؤية إلى مداه ، والصبر سجن وتوقف . وهم يقولون عن السحاب صبير ؛ إذا طال تعرضه ولم يمطر ولم يتصرف .

وليس التضاد اصطلاحا يجري مجرى التفاؤل أو نحوه ، إنه قائم في اللغة ذاتها ، وفي كل لفظ فيها ، وهيجل في قوله عن اللغة الألمانية إن كل لفظ يحوي ضده في ذاته على مثل ما هو في العربية ، ربما كان يريد أن اللفظ إذا رقي إلى التجريد وتحرر من وجهته فإنه يتسع للشيء وضده ، وهذا غير ما نحن بصدده ، ولو أنه كشف عن ضد اللفظ في ذاته كما هو الحال في العربية لكان للأمر شأن آخر . ولفظ (ر ف ق) الذي هو ضد (ق ف ر) القائم فيه يدل على أن المرافقة مصاحبة ، فالشيء الذي ترافقه تصاحبه وتلازمه في سفر أو نحوه ، والقفر الخلاء ، والمكان المقفر لا أنيس فيه ، والخبز القفار الذي يؤكل من غير إدام لا يرافقه شيء واللفظان متضادان مبنى ومعنى .. ولكن حين تجرد (ر ف ق) من اتجاهها فلا تتجه لمرافقة أحد ، فأنت في القفر لأنه لا أحد معك ، وحين لا تتجه للمرافقة فأنت وحيد. وقد سبق بيان هذه الحال في أكثر من موضع من هذا الكتاب ، فالألفاظ إذا فقدت وجهتها صلحت للشيء وضده في إطلاقها غير أنها حين تكون مطلقة لا تكون شيئا أبدا ولا يصح أن توصف بضيق أو سعة أو شمول أو تخصيص ، وإذا تقيدت بالاتجاه فضدها عند ذلك يكون قائما فيها في كل لفظ وليس في ألفاظ حسبوها متضادة وليست متضادة ، ولكن تقارب الضد من ضده أدى إلى التعبير عنها بلفظ يصلح لها في ظاهر الأمر ، أما الحقيقة فهي أن اللفظ قائم فيه ضده ، وكل ما في كتب الأضداد ليس بأضداد ، وقد ذهب ابن درستويه[1] إلى إنكار الأضداد ، وله في ذلك تأليف ، كما ألف في الأضداد جماعة من أئمة اللغة منهم : قطرب ، والتوزي ، وأبو بكر بن الأنباري ، وأبو البركات بن الأنباري ، وابن الدهان ، والصغاني ، ولولا أن كل لفظ في هذه اللغة يحوي ضده في داخله ، ويصلح للتمثيل والإيضاح وتظهر فيه حركة الجدل على وجهها

---

(١) المزهر للسيوطي ٣٩٤/١ .

لكان الكلام عنه لا يعدو أن يكون ألغازا في ألغاز من العسير فهم مضمونها . والأضداد التي كشفت عنها في الألفاظ ذاتها لم يتعرض لها أحد فيما أعلم إلا إمام الصناعة ابن جني ، ولكنه لم يكشف عن التضاد بل كشف أن تصاريف بعض الألفاظ تنزع إلى الخفة وأخرى إلى الثقل ، وموضوع البحث عكس ذلك تماما ، فإذا كان اللفظ يتجه للخفة فإنّ ضده الكامن فيه يتجه للتثاقل ، ولذا فقد بطل أن يكون اللفظ في تقاليبه كلها راجعا لحالة واحدة ، إذ كل لفظ يتضمن الشيء وضده في آن واحد ؛ فإذا كان للخفة فضده القائم فيه للثقل ، واللفظ الواحد يكون للثقل وللخفة معا على خلاف ما ذهب إليه ابن جني . وإذا قارنت بين (رفق) وضدها (ف ر ق) وجدت التضاد واضحا بين المرافقة والمفارقة ، ومثل ذلك (رفّ) الطائر إذا خيّم وأقبل و (فرّ) إذا أدبر وابتعد .. ويمكن القول إنه إذا لم يكن هناك ما تبتعد عنه فما معنى القفر ؟ والألفاظ متصلة بالموجود فإذا زال الموجود زالت معه ، ولا معنى للعدد المطلق إذا لم يكن هناك معدود . وإذا كان المعنى الأصل للفظ بمثابة العدد فما العدد ؟ وحين نصل إلى الجمع بين المعنى الأصل والعدد النهائي واللانهائي نكون قد وحدنا بين اللغة والرياضة في صيغة واحدة تجمع بينهما في وجه من الوجوه قد يلقي بعض الضوء على حقيقتها . وقبل أن نعرض لمعطيات حركة الجدل في هذا الحرف عن موضوعنا هذا نستعرض رأي فيلسوف الرياضة برتراند رسل في ذلك ؛ فما العدد ؟ يقول رسل[1] : « إنه سؤال طالما ألقاه السائلون ولكنه لم يجد الجواب الصحيح إلا في زماننا هذا ، وكان أول من قدم الجواب الصحيح هو (فريجه) سنة ١٨٨٤ م ، غير أن تعريف (فريجه) للعدد ظل مجهولاً حتى جاء رسل فكشف للناس عنه سنة ١٩٠١ م ، وهناك طريقان :

الأول : محاولة تعريف العدد بالتجريد ، ومعنى ذلك أن تفحص مجموعة أو أكثر من المجموعات التي تنطوي تحت عدد معين كالعدد (٣) ، فتتناول بالبحث ثلاثة رجال وثلاثة طيور وثلاث أشجار ..إلخ ، ثم تجرد هذه المجموعات الثلاثية من الصفات الخاصة المميزة لكل منها ، صفة بعد صفة ، حتى تبقى لديك بقية لا تكون صفة خاصة بمجموع الرجال الثلاثة أو بمجموع الأشجار الثلاث ، فتكون هذه الصفة بعد عملية التجريد هي التي نسميها بالعدد (٣) . غير أن رسل يوجه إلى هذه الطريقة نقده فيقول : إنه قد يتبقى لدينا بعد عمليات التجريد صفات لا حصر لعددها ، إحداها فقط هي الصفة التي تصف طبيعة العدد ، وعندئذ لا نجد بين أيدينا ما نميز به هذه الصفة الواحدة المطلوبة من سائر الصفات التي بقيت معها بعد

(١) برتراند رسل للدكتور زكي نجيب محمود ، ص ٥٠ .

التجريد . فبدل أن تحاول تعيين الصفة المشتركة للفئات المتشابهة عددا والتشابه بين فئتين يحدده أن تكون بينهما علاقة واحد بواحد ـ فخير من ذلك أن تنظر إلى الفئة التي تضم تلك الفئات المتشابهة ، فأمامك الآن ـ مثلاً ـ ثلاثة رجال ، وثلاثة طيور ، وثلاث أشجار وثلاثة مصابيح وثلاثة كتب ،.. إلخ ، فبدل أن تحاول استخراج الصفة المشتركة بينها لتكون هي معنى العدد(٣) ضمّها جميعاً في حزمة واحدة وتصور أنك قد ضممت معها في هذه الحزمة عينها كل الثلاثات الممكنة في هذا العالم ، يتكون لك فئة كبيرة تحتوي على فئات صغيرة ، كل واحدة منها تشبه الأخرى ، هذه الفئة الكبيرة من الفئات الصغيرة هي معنى العدد (٣) ، والفرق بين هذه الطريقة من تعريف العدد ، وبين طريقة التجريد السابقة هو ـ بلغة المنطق ـ الفرق بين تعريف الشيء بماصدقاته وتعريفه بمفهومه ؛ فطريقة التجريد تعرّف العدد بالمفهوم ، وطريقة جمع الفئات المتشابهة في فئة واحدة تضمها ، تعرف العدد بالماصدقات . وتعريف العدد بأنه فئة من فئات متشابهة ينطبق على كل عدد من سلسلة الأعداد بغير استثناء ،فهو ينطبق على الصفر كما ينطبق على الواحد ، فالصفر هو الفئة التي تضم مجموعة الفئات الفارغة ، والفئة الفارغة هي التي ليس لها أفراد ، كفئة العنقاوات مثلاً ، فاجمع أمثال هذه الفئة الفارغة جميعاً في فئة واحدة ، تكن هذه الفئة الواحدة هي معنى الصفر ، وكذلك قل في العدد (١) فهو فئة كبيرة تضم بين جنباتها مجموعة الفئات ذوات العضو الواحد ، والفئة التي تكون ذات عضو واحد هي تلك التي لا يكون لها إلا مسمى واحد في عالم الأشياء مع إمكان أن يوجد غيره إذا توافرت الصفات المميزة في فرد آخر مثل قولنا : « جرم يدور حول الأرض » ونقصد بذلك (القمر) ، فليس هنالك سوى القمر جرم يدور حول الأرض ، لكننا على استعداد أن نطلق العبارة الوصفية نفسها « جرم يدور حول الأرض » على أي جسم آخر يتبين لنا أن هذه هي صفته ، فاجمع كل الفئات ذات العضو الواحد في حزمة واحدة بخيالك يكن لك بذلك العدد (١) . وقبل أن نبدأ بعرض طريقة تعريف العدد على منطق الجدل في هذا الحرف نعيد ذكر التعريف المتداول عند العرب عنه ، فهم يعرفون العدد بأنه ما ساوى نصف حاشيتيه الصغرى والكبرى فالعدد (٣) مثلاثه يساوي نصف حاشيته الصغرى وهي العدد (٢) ، ونصف حاشيته الكبرى وهي العدد (٤) فلو جمعنا (٢ + ٤ = ٦) لكان نصفها هو العدد ثلاثة ، والحاشيتان هما العدد الذي يسبقه والعدد الذي يلحقه ، فالخمسة مثلاً تسبقها الأربعة وتتبعها الستة ومجموعها عشرة التي نصفها هو العدد خمسة ، وهكذا فكل عدد يساوي نصف حاشيتيهالصغرى والكبرى ، وقد لجأ العرب إلى هذا

التعريف ليفرّوا من جعل الواحد عدداً ليبقى الله واحداً .. ولكن هذا التعريف يتوجه إليه النقد لو اعتبرنا الصفر حاشية صغرى والاثنين حاشية كبرى للواحد ومجموعها اثنان ونصفها واحد ، فلم ينفعهم الفرار إلى هذا التعريف شيئاً ، وحجتهم أن الصفر كأنه ليس بعدد فهو ليس بحاشية وهذا النقد لا يغض من قيمة التعريف . ورسل يجمع الفئات المتشابهة ليتخذها دليلاً في تعريفه للعدد (٣) ، وغيره يجرد المتشابهات من صفاتها الخاصة لتكون الصفة الباقية الجامعة هي مجرد العدد (٣) وحركة الجدل في هذا الحرف تعرف الشيء عدداً كان أو غير عدد بالتضاد في الوجهة وهي ترى أنه لا وجود في الوجود لشيء غير متجه ، فلو قلنا (واحد) دون إشارة زائد أو ناقص فليس بصحيح ، وحين نقول (+ ١) فإن هذا التركيب يتضمن في داخله وبصورة حتمية (- ١) ، وحين نقول (رف ق) فإن هذا يعني أنه لفظ متجه وأنه يحوي في داخله حتماً (ف ر ق) على أساس أن العبرة للحرفين الأولين وأن الحرف الثالث لا يغير الوجهة . كما أنه بإمكانك أن تقول : (ق ف ر) كما سبق في هذا البحث ، ولك أن تعطي أياً من اللفظين الإشارة التي تريد لتعطي الآخر ضدها .. وأن المميز الأول بين اللفظين هو الإشارة أي الوجهة . ولفظ (رف ق) الذي يعني المصاحبة لا يفهم إلا إذا كانت هناك مفارقة . فلو لم تكن في الوجود إلا المصاحبة فإنه يستحيل فهمها وإدراكها ، كما أنه لو لم تكن إلا المفارقة وحدها فإنه يستحيل إدراكها . ولا يمكن إدراك إحداهما إلا بالأخرى .. والمصاحبة تقتضي وجود من تتجه إلى مصاحبته كما أن وجود المفارقة يقتضي أن يكون هناك من تفارقه ، فالمفارقة بلا مفارق كالمصاحبة بلا مصاحب لا وجود لها .. وكذلك فإن (+ ١) مستقلاً عن (- ١) لا وجود له .. وإذا حذفت الإشارة من اللفظ أو العدد فقد أزلت وجوده . وعلى هذا فطريقة التعريف الأولى في جدل هذا الحرف العربي قائمة في اختلاف الإشارة ، ولو بحثنا عن هذه الإشارة لوجدناها في حركة كل موجود .. ولو نظرنا في الحركة ذاتها لوجدناها تجري في جدلية واحدة مع المتحرك ، وأنه لا مجال للفصل بينهما ، وهذا يقضي أنه إذا كان للعدد وجود فوجوده في حركته ، ووجوده الحركي متمثل في وجهته ، والوجهة في حقيقتها إشارة على نحو ما مر سابقاً .

إن تعريف المصاحبة والمفارقة كتعريف العدد ذاته ، ولا يمكن أن يكون هناك تعريفان أحدهما للفظ والآخر للعدد ، بل يجب أن يكون التعريفان واحداً ، لأن برتراند رسل نفسه يقول[1] : « أمامك ألفاظ وعبارات مكتوبة مقروءة ، أو منطوقة مسموعة ،

(١) برتراند راسل للدكتور زكي نجيب محمود ، ص ٦٣

وسؤالنا الآن هو هذا : إلى أي حد يمكن استدلال حقيقة العالم الخارجي من هذه الألفاظ والعبارات ؟ أتكون اللغة مرآة للعالم الواقع ؟ أو لا تكون ؟ » .

يلقي (رسل) على نفسه سؤالاً كهذا ثم يسرع إلى إثبات جوابه مجملاً بأن هنالك ـ في رأيه ـ علاقة بين الطريقة التي تبنى بها عبارات اللغة ، والطريقة التي تترابط بها حوادث العالم التي تشير إليها تلك العبارات ثم يستطرد ليقول إن العلاقة التصويرية القائمة بين ألفاظ اللغة وبين غيرها من حقائق الكون قد تناولها معظم الفلاسفة فانقسموا إزاءها شيعاً ثلاثاً :

أ ـ فلاسفة يستدلون خصائص العالم من خصائص اللغة ، وهؤلاء هم من بين الصف الأول من كبار الفلاسفة ، أمثال بارمنيدس ، وأفلاطون ، وسبينوزا ، وهيجل ، وبرادلي .

ب ـ وفلاسفة يرون أن المعرفة الإنسانية كلها محصورة في دائرة ما يعرفه الناس من ألفاظ وعبارات ، أعني أنهم لا يرون وسيلة ينفذون بها خلال اللغة إلى حيث الحقيقة الخارجية التي تعبر عنها تلك اللغة ، ومن هؤلاء فريق (اللاسميين) وطائفة من رجال الوضعية المنطقية .

جـ ـ وطائفة ثالثة من الفلاسفة تذهب إلى أن ثمة جانباً من المعرفة يستحيل على اللغة أن تعبر عنه ، ومع أنهم يقرون تراهم يحاولون استخدام هذه اللغة نفسها ليدلوا بها على تلك المعرفة ذاتها ، ومن هؤلاء جماعة المتصوفة ، وبرجسون ، وفتجنشتين .

فأما هذه الطائفة الثالثة فيمكن أن نغض النظر عنها لما في موقفها من تناقض صريح ، وأما الطائفة الثانية فليس من اليسير قبول وجهة نظرها لما تكتنفها من مشكلات ، أقل ما يذكر منها هو أنني أعلم عن عبارات اللغة نفسها حقائق ليست في ذاتها جزءاً من اللغة ، كأن أعرف مثلاً أي الألفاظ قد ورد في هذه العبارة وبأي ترتيب ورد ؟

وأما الطائفة الأولى التي تعتقد أن من اللغة وتركيبها يمكن استدلال حقيقة العالم وطبيعته ، فهي التي تستحق النظر والتحليل ، ذلك أن (رسل) يعتقد ـ كما يعتقد أفراد هذه الطائفة من الفلاسفة ـ بأن اللغة ذات دلالة على حقيقة العالم الخارجي وطبيعته ، غير أنه يتخذ لنفسه في هذا الاتجاه موقفاً خاصاً به ، فمن أهم الأبحاث التي نشرها (رسل) فبسط فيها جانباً هاماً من جوانب فلسفته ، بحثٌ نشره عام ١٩١٨ م ، وأطلق عليه اسم (فلسفة الذرية المنطقية) حيث شرح وجهة نظره في التشابه الشديد القائم بين تركيب اللغة وتركيب العالم .

ومن الرجوع إلى طريقة التعريف في هذا الحرف نجد أن (ع شّ) تحتوي على (ش ع) ، وقالوا[1] : « ليس هذا بعشك فادرجي » ، يقال لمن ينزل منزلاً لا يصلح له . واعتش الطائر وعشش ، وعشش الخبز : تكرّج ، وعشّشه تركه حتى فسد . وقالوا : نفس شعاع ، تفرقت هممها وآراؤها فلا تتجه لأمر حزم . قال يخاطب نفسه :

فقدتك من نفس شعاع ألم أكن نهيتك عن هذا وأنت جميع

وتطايروا شعاعاً : متفرقين ، وطال شعاع السنبل وهو سفاه إذا يبس .

فالاعتشاش ينزع إلى التجمع والتراكب ، والتطاير شعاعاً تفرق وتشتت ، واللفظان متضادان مبنى ومعنى . وهناك طريقتان لمعرفة المعنى الأصل ؛ الأولى : أن ننظر في استعمالات اللفظ كلّها فنجردها من المعاني الخاصة فلا نبقي إلا على المعنى المشترك فيما بينها على مثل مافعل (كانتور) و (بيانو) في تعريف العدد ، وذلك بفحص مجموعة أو أكثر من المجموعات التي تنطوي تحت عدد معين ، كالعدد ثلاثة مثلاً ، فنتناول بالبحث ثلاثة رجال ، وثلاثة طيور ، وثلاث أشجار ، ... إلخ ، ثم نجرد هذه المجموعات الثلاثية من الصفات الخاصة المميزة لكل منها ، صفة بعد صفة ، حتى يتبقى لدينا بقية لاتكون صفة خاصة بمجموعة الرجال الثلاثة أو بمجموعة الأشجار الثلاث ، فتكون هذه الصفة الباقية بعد عمليات التجريد هي التي نسميها بالعدد (٣) .

والحق أن النقد الذي وجهه رسل إلى هذه الطريقة من أنه قد يتبقى لدينا بعد عمليات التجريد صفات لاحصر لعددها إحداها فقط هي الصفة التي تصف طبيعة العدد ، وعندئذٍ لانجد بين أيدينا مانميز به هذه الصفة الواحدة المطلوبة من سائر الصفات التي بقيت معها بعد عمليات التجريد .

فالوصول إلى معنى اللفظ الأصل من خلال تجريد استعمالاته مستحيل لأن هذه الاستعمالات لاحصر لعددها ، ولو انتهيت من تجريد ما في المعجمات من استعمالات (ش ع ع) و (ع ش ش) لوجدت نفسك أمام استعمالات لاتتناهى ، ولا تستطيع أن تأتي بتعريف لأي من اللفظين يسع معانيه اللانهائية إلا إذا عرفته بضده وقلت إن شعشع ضد عشعش ، وحين تنظر إلى النور إذا شعشع وإلى الطير إذا عشعش تشعر أن مقارنة الضد

---

(١) أساس البلاغة للزمخشري ، مادتا (ع ش) و (ش ع) .

بضده تعطي كلاً من الضدين سعةً وشمولاً لا يتناهى ولهذا كان التعريف بالضد أوسع بما لا يقاس من التعريف المستخلص من استعمالات اللفظ ، ويبقى تعريف اللفظ الأصل عن طريق التجريد تقريبياً ، وبعيداً عن الشمول والاستيعاب ، ولو كان اللفظ الأصل محدوداً لما كتب للغة ـ أيّ لغة ـ البقاء ، فهو كالرقم العددي إذا قيدناه بظاهرة معينة زال وجوده .. وإذا رمنا حصر استعمالاته التي يستوعبها فقد رمنا المحال لأنه لا حصر لها ولا تتناهى ... ويرى (رسل)[1] أنه بدل أن نحاول تعيين الصفة المشتركة للفئات المتشابهة عدداً ـ والتشابه بين فئتين يحدده أن تكون بينهما علاقة واحد بواحد ـ فخير من ذلك أن ننظر إلى الفئة التي تضم تلك الفئات المتشابهة ، فأمامك الآن مثلاً ثلاثة رجال وثلاثة طيور ، وثلاث أشجار ، وثلاثة مصابيح ، وثلاثة كتب ، .. إلخ ، فبدل أن تحاول استخراج الصفة المشتركة بينها لتكون هي معنى العدد (٣) ضمها جميعاً في حزمة واحدة وتصور أنك قد ضممت معها في هذه الحزمة عينها كل الثلاثات الممكنة في هذا العالم ، يتكون لك فئة كبيرة تحتوي على فئات صغيرة ، كل واحدة منها تشبه الأخرى ، هذه الفئة الكبيرة من الفئات الصغيرة هي معنى العدد (٣) .

وتعريف العدد على هذه الصورة بمثابة الرجوع إلى المعنى الأصل للفظ الذي يستوعب استعمالاته كلها . فهو منها بمثابة الحزمة الكبيرة من كل الحزم الثلاثية الممكنة لأنه جماعها ومنه تفرعت ، ومع ذلك فإنه يظل مجهولاً ولا تغني هذه الطريقة في تعريفه شيئاً . وإذا تصورنا أن كل الاستعمالات راجعة إلى المعنى الأصل الذي منه خرجت فإننا لا نتمكن من معرفته ، ولا نستطيع عبور بحر هذه الاستعمالات لنصل إلى كنهه ونعرف سماته العامة التي تستوعب كل ماقام عليه من مجاز .

لقد كان المعنى الأصل حسا في ذوق القوم ، ولهذا جاءت استعمالاتهم له وثيقة الصلة به تنزع إليه في وجهتها العامة .. ولم يقسم للألفاظ الأصول أن تبقى كالأعداد في عمومها وشمولها فقد اختلطت بفروعها في كل لغة وأصبح التمييز بين الأصل وما تفرع منه غير ميسور . والألفاظ نسخة عن الطبيعة الأم ، مقيدة بها متطورة بتطورها ، ولو نظرنا إلى كلمة العدد التي هي لفظ من الألفاظ وأردنا أن نتعرف معناها ورجعنا إلى لفظي (ع دّ) و (د عّ) وجدنا لفظ (ع دّ) يتجه إلى أن ماتعده تجعله في حسبانك وعلمك ، كما يتجه لفظ (د عّ) إلى أن ماتدعه تدفعه وتنبذه . واللفظان متضادان مبنى ومعنى . ولكن تعريفهما بهذا الشكل يبهم

---

(١) المرجع السابق ، ص ٥٥

كثيراً من ملامحها ، ويحد من شمولها ، ولا يستوعب ما يقع تحتها من معانٍ لا حصر لها ، وهذا هو الشأن في كل الألفاظ التي يجري تعريفها عن طريق لمح استعمالات القوم لها ، فمهما حاولنا أن نستوعب معناها شعرنا بالعجز عن ذلك لأن وجوه الاستعمالات لا حد لها ، ولا بد من إعطاء المعنى الأصل من خلال تعريفنا له شمولاً يستوعبها .. واستيعاب ما لا حدّ له لا يمكن إلا بتعريف لا حدّ له أيضاً . فأين هذا التعريف الذي يستوعب ما لا حدّ له ؟

لقد قلنا إن المعنى الأصل في اللفظ يستوعب معانٍ لا حدّ لها ، وإن ضده القائم فيه مثله تماماً . فهو يستوعب أيضاً معانٍ لا حدّ لها . وإذ عرفنا اللفظ بضده فإننا نعطيه شمولاً واتساعاً يسع كل المعاني التي يمكن أن يستعمل فيها ، وهي معانٍ لا تتناهى . وحين تقول : إن ما تعدّه ضد ما تدعّه . فإنك تجعل التعريف يسع معانٍ لا حدود لها ، وإذا أردت أن تعرف معنى قوله تعالى : ﴿ فَذَٰلِكَ الَّذي يَدعُّ الْيَتيمَ ﴾ [الماعون : ٢/١٠٧] ، وتقرنه بالذي يعد اليتيم ، وتقارن بين إعداد اليتيم وبين دعّه ؛ تجد الإعداد يتسع لمعانٍ من الرحمة والتربية والتنشئة ما لا يمكن لأي لفظ آخر أن يتسع لها ، وحين تنتقل من هذه الصورة إلى صورة دعّك له ، تجد أن الدّع يتسع لكل أضداد الإعداد اتساعاً لا يمكن لأي لفظ آخر أن يغني غناءه ، وربما خطر في البال أن القوم وهم أهل الحرف وسدنته لم يعرّفوا الألفاظ بأضدادها ، فالجواب أنهم لم يعرّفوا من ألفاظهم شيئاً لأنهم يعرفونها كما يعرفون أبناءهم وكما نعرف اليوم لغتنا اليومية ، وحين كانوا يستعملون الدّع والإعداد كانوا يحسون بشمولها وسعتها إحساساً قائماً في أذواقهم وليسوا بحاجة معه لمن يقول لهم : إن إعدادك الشيء ضد دعّك له ، فالألفاظ وأضدادها القائمة فيها كانت بشمولها وسعتها واضحة لهم بسليقتهم . فالعدّ هو ضدّ الدّع ، مثل الواحد الزائد الذي هو ضد الواحد الناقص ، وعلى هذا فإن خير تعريف لـ (+١) هو (-١) ، وإذا تأملت في (د عّ) و (ع دّ) وجدت التضاد بينهما في ترتيب الحروف كما تجد التضاد بين (+١) و (-١) في الترتيب أيضاً ، لأن الواحد الزائد متقدم على الصفر والواحد الناقص متأخر عنه ، وكما أن (د عّ) و (ع دّ) إذا تلاقيا تساقطا كما يتساقط الفعل ورد الفعل ، فإن (+١) و (-١) إذا تلاقيا تساقطا أيضاً . وحين تجمع بين إعدادك لليتيم ودعّك له تزيل الإعداد والدّع معاً كما يزول (+١) و (-١) إذا جمعت بينهما في أحد طرفي المعادلة . تلك هي الوحدة بين حركة الحرف وحركة العدد في سيرها الجدلي . والقوم حين يعرفون المعرّف يؤكدونه بنفسه ، فهم يقولون جاء الشخص نفسه أو عينه ، أو يقولون قل قل ، واعمل اعمل ، وهم كمن أجهد فكره زمناً في تفسير الماء ، وفسر الماء بعد الجهد بالماء . كما

فعل الحارث بن حلزة اليشكري في آخر بيت من معلقته فقال :

وهــو الرب والشهيــــد على يــو م الحيـــــارين والبـــلاء بـــلاء

فقد فسّر البلاء بالبلاء ، والناس إلى يومنا هذا يفسرون الماء بالمـاء ، فيقولون حين يبلغ الأمر أقصى درجـات الوضوح : الحق حق ، والبـاطل بـاطل ، والبرد برد ، والعـاقل عـاقل ، والكريم كريم ، وكأنهم ينزعون إلى أذواقهم في الإخبـار عن الشيء بنفسـه . وهم حين يقـولـون ذلك يعطون السامع صورة لا يمكن إعطاؤها له بمثل هذا الوضوح والشمول والإحاطـة إلا بهـذا التكرار ، وهم في أقصى درجات التحذير يقولون عند الحريق والغرق : النـار النـار ، والسيل السيل ، .. إلخ . وتفسير اللفظ بشروح لا نهاية لها لا يوضحه بقـدر مـا يوضح نفسـه بنفسـه ، ولا عجب في هذا لأن توضيح الواضح يعني في أبسط الدرجات أنـه غير واضح حتى احتـاج إلى إيضاح ، والناس اليوم لاضطراب سليقتهم وتقوقعهم في معنى واحـد للفـظ هو المستعمل بينهم دون النزوع إلى أصل الحركة التي صدر عنها ؛ أصبحوا غرباء في حرفهم ، وليسوا بغرباء .

وبرتراند رسل في جمعه كل الثلاثـات الممكنـة في حزم ثلاثيـة ، ثم جمع الحزم جميعهـا في حزمة واحدة كبيرة تضمها كلها ، واعتبار أيـة حزمـة منهـا بـالنسبـة للمجموع هو معنى العـدد (٣) ؛ يجري على ما يجري عليه القوم في إحساسهم بأن جميع الصيغ التي يستعمل فيها أي لفظ من مثل (عـد) أو (دع) بمثـابـة حزمـة قـائمـة بـذاتهـا من حزم (رسـل) وكل هـذه الحـزم اللامتناهية مجموعة في حزمة واحدة كبيرة تضمها جميعها هي لفظ (عدّ) أو العـدد . وإن معنى العدد هو نفسه استعمال من هذه الاستعمالات اللانهائية منسوبـاً إلى تلـك الحزمـة الكبيرة وهي المعنى الأصل الـذي هو الوجهـة . وهـذه الصورة قـائمـة في حس القـوم ، فهم حين يستعملـون ألفـاظهم يشعرون بشمولهـا وعمومهـا ، كالـذي يستعمل العـدد (٣) وهو يشعر أنـه يشمل كل الثلاثات الممكنة . وهو حين يقول (ثلاثة) يريد بها حزمة من الحزم ، وحين يقول (عـدد) يريد معدوداً معيناً قائماً في ذهنه وفي الوجود معـاً . ويحس في الوقت نفسـه أن اللفـظ يتصف بالشمول المطلق وأنه غير متناهٍ وأن كثرة استعماله أو قلتها لا تنقص من شمولـه ولا تزيـد فيـه ، ولا يكثر بحذف المستعملات والصيغ ، ولا يزيد بزيادتها ، وتلك هي صفة كل شيء لا نهـايـة له ، وألفاظ القوم في أصولها كالأعـداد الأوليـة لا تزيـد ولا تنقص بكثرة الصيغ أو قلتهـا لأنهـا كليـة شـاملـة .. والـذين يعجبون من كثرة مـا يرد في القـواميس من معـاني الألفـاظ كالـذين يعجبون كيف تشكل الأعـداد من الصفر إلى (٩) سلاسـل لا نهـايـة لهـا من الأرقـام ، تلـك

السلاسل التي لا تزيد في كليّة الأعداد ولا تنقص منها . والذي يعرف هذه الأعداد الأولية لا حاجة به لمعرفة تلك السلاسل التي لا تتناهى من الأعداد ، فهو يستطيع أن يأتي بما يشاء منها حين يشاء . والاستعمالات من المعاني الأصول التي هي الوجهات القائمة في طبيعة سير الحركة في الصيغ على مثل هذا . والألفاظ الأصول عندما تتضح حركة الجدل فيها تصبح استعمالاتها بمثابة السلاسل العددية واضحة كل الوضوح ، وقد كانت كذلك في حس القوم . ولا تزال الألفاظ اليومية المستعملة من بعض وجوهها كالأعداد ، يصوغ المتكلم منها ما يشاء ولكنه مقيد بمعنى جامد متحجر لانقطاع الصلة بين مستعمل اليوم وحركة الجدل في المعنى الأصل الذي هو دلالة التركيب ، وهي دلالة وإن قالوا إنها تدل على كذا وكذا فليس ذلك للإشارة إلى وجهة سير الحركة في الصيغة .

وليس في يومنا من يربط لفظ كتب بمعناه الأصل وهو ضمّ شيء إلى شيء وتوثيقه ، ولو بقي هذا المعنى الأصل واضحاً في الحس كما كان لشمل ما نعنيه اليوم من الكتابة . وما كانوا يعنون به سابقاً وما يمكن أن يعنيه لاحقاً من اتساع وشمول ، ولكن بعد أن تحجرت الكتابة وتقوقعت في أنها خط شيء على شيء لتثبيته ، ولم تعد جارية مجراها الأصيل في شمولها وعمومها ؛ غمّت علينا نصوص الأوائل ، وضاق بنا نطاق الاستعمال في الحاضر وأصبحنا لا نعرف الصلة بين كتيبة الجيش والكتابة بالقلم . مع أن لفظ الكتابة في شموله وعمومه لا نهائي ويمكن استعماله في معانٍ لا نهاية لها ، وهو حين يستعمل في معنى خاص وفي صورة بعينها متناهٍ محدود ، وحين يلمح فيه إلى المعنى الأصل غير متناهٍ ؛ لذلك يمكن القولُ : إنه متناهٍ وغير متناهٍ معاً بآن واحد ، وتناهيه كتناهي الحزمة الصغيرة في الحزمة الكبيرة ، وعدم تناهيه كعدم تناهي ما تتسع له الحزمة الواحدة ، والحزمة الكبيرة التي تضم جميع الحزم الصغيرة هي كالحروف التي تضم جميع الكلمات وكالعناصر الأولية التي تضم جميع المركبات التي يمكن أن تتسع لما لا نهاية له من الأشياء التي تضمها . ووجود التناهي واللاتناهي في العدد واللفظ راجع لطبيعة حركة الجدل التي تتجه إلى التناقض دائماً . واللفظ يتناهى حينما يستعمل لشيء خاص ، ولا يتناهى لأنه يصلح لاستعمالات لا نهاية لها ، وصلاحه لكلا الحالين معاً أعرف من أن يعرف ولهذا صعب تعريفه .. فلا شيء أصعب من تعريف الواضح الذي لا يتعرف حق المعرفة إلا حين تعرفه بنفسه كقولك : الحق هو الحق . وأبعد الأشياء عن التحديد والتعريف كل ما وصل إلى درجة من الوضوح في مثل وضوح البدهيات أو الأوليات . وتعريفها كالفلسفة

تكون أشد ماتكون غموضاً حينما تكون أشد ماتكون وضوحاً ، وكأن البدهيات هي المعقدات .

وحركة الجدل في سيرها كأنها تربط بين طبع الإنسان وطبيعة الوجود من حوله .. ولفظ (ط ب ع) الذي يشير إلى الأشياء حين تكون جارية مجراها المعتاد المألوف فيقال عنها بأنها على طبيعتها . وكل شيء يجري على مألوفه فهو جارٍ على طبيعته . وضده لفظ (ع ب ط) الذي يدل على خروج الشيء عن مألوفه . ويقولون[1] : عبطته الدواهي ، إذا نالته من غير استحقاق ، ومثل ذلك اللحم العبيط الذي يذبح حيوانه عن غير علة . ويقال للجزار : ألحم عبيط أم عارض ؛ يراد أمنحور على صحة أو من داء ؟ وقول الشاعر :

من لم يمت عبطة يمت هرماً   الموت كأس والمرء ذائقها

فالدواهي تعبط : إذا جاءت لغير أوان ..

والدابة تعبط : إذا نحرت في حال الصحة قبل أن تضعف وتموت .

والمرء يموت عبطة : إذا مات من غير داء على خلاف المألوف . وكل ذلك إشارة إلى أن العبطة خروج على الطبيعة .. وأفضل تعريف لكلا اللفظين أن تقول : المعبوط من ليس على طبيعته . وقال لي أحدهم : أراك معبوطاً على غير طبيعتك ؛ حين رآني على غير سجيتي المعتادة ..

وحركة الجدل لا تجري اعتباطاً وإنما تجري على طبيعتها ، ولهذا كانت واحدة في اللفظ وفي المادة كما يرى الذين يستدلون خصائص العالم من خصائص اللغة[2] ، أمثال : بارمنيدس ، وأفلاطون ، وسبينوزا ، وهيجل ، وبرادلي .

وقد رأيت كيف جمعت لغة القوم بين هذه الخصائص في حركة واحدة فعبرت عن المألوف (بالطبع) وعن خلاف المألوف (بالعبط) واللفظان متضادان مبنى ومعنى . وانتقل من (الطبع) و (العبط) إلى (الفكر) و (الكفر) وانظر إلى (ف ك ر) تجد أنك تفكر في الشيء لتكشف غامضه ، وتكفره لتستره وتخفيه ، فالفكر تفتح وتكشف ، والكفر ستر وإخفاء . و (ف ك ر) و (ك ف ر) متضادان مبنى ومعنى .

---

(١) أساس البلاغة للزمخشري ، مادة (ع ب ط)

(٢) المرجع السابق ، ص ٦٣

والمعري إذ يعلن أن الفكر أداة للكشف :

فكروا في الأمــــــور يكشف لكم   بعض الـــذي تجهلـون بـــالتفكير

يعلن أن الكفر ستر :

إذا مـــا فعلت الخير ثم كفرتــــه   فـــلا تجـــزعنّ إن المهين آجر

فلا تجزع إذا فعلت الخير وسترته ولم يره الناس فإن المهين هو الآجر ولا يخفى عليه ماسترت . وانظر في لفظ (ع ق ل) فهو يعني توثيق الشيء وتمكينه ، وانظر إلى ضده (ل ق ع)[1] كيف أن اللّقعة : الذي يتلقع بالكلام ولا شيء عنده وراء الكلام ، وامرأة ملقاعة : فحّاشة ، وكل ما جاء من معاني اللفظين (ع ق ل) و (ل ق ع) يرتد في وجهته إلى ماتقدم ، فالحركة فيهما متضادة ؛ إحداهما للتوقف والتروي ، والأخرى للرّمي والهذر . وخير تعريف للفكر أنه ضد الكفر . وللعقل أنه ضد اللّقع . وإذا كان العقل من معنى العقال المانع ، فإن اللقع من معنى الاندفاع السادر . وتلقع الشيء حين لا تعقله ، وتكفره حين لا تفكر فيه ، وكل ماأبعدته عن فكرك فقد كفرته .. يقول المعري :

يسمّي غــويٌّ من يخـــالف كافراً   رويدك أيّ الناس خالٍ من الكفر

ولا تعجب حين ترى لفظاً مثل (ق ب ط) وتجد أن معناه يتجه إلى جمع الشيء وتجد ضده (ب ق ط) يعني التفريق ، ثم تجد من ناحية أخرى أن (ط ب ق) وهو من فئة التضاد أيضاً يظهر وكأنه يميل إلى التلاحم والتداني في صورة انطباق الشيء على الشيء ، وعجبك يزول حين ترى أن الشيء المطبق هو الشامل الممتد الذي يعم الشيء ، وفي ذلك دلالة على أن ما عمّ وشمل ضد ما تجمّع وتقاصر . والشيء حين يطبق على الشيء يتمادى فيشتمل عليه . والشيء الذي تتقبطه ، تشتمل عليه وتحيط به . والشيء المطبق محيط بالشيء ، والشيء المتقبّط محاط به ، وصورة المعنى والمبنى متضادة في اللفظين .

يقول ابن الأعرابي[2] : القبط : الجمع ، والبقط : التفرقة . لقد عانى محبو الاطلاع من عسر النصوص الفلسفية ماعانوا ولم يقتصر الأمر عليهم وحدهم بل تعداهم إلى الفلاسفة أنفسهم ،

---

(١) لسان العرب ، مادة (ل ق ع) .

(٢) لسان العرب ، المواد : (ب ق ط) و (ق ب ط) و (ط ب ق) .

فقد لاقى بعضهم من نصوص بعض ما لاقى من العنت والإرهاق . ولعل من أهم هذا العسر تلك الألفاظ التي لا تتضح دلالاتها إلا بالأمثلة المألوفة التي تقع تحت الحس .. ومن ذلك النص الآتي لأبي نصر الفارابي ، الذي يكاد يكون من المتعذر فهم معناه بشكل جلي واضح دون تطبيقه على مثال معروف للقارئ .. ومن يقرؤه بمعزل عن المثال يحسب أن الفارابي لم يؤت حظاً من البيان ، لشدة ما في النص من غموض وإبهام . وحين يطبق النص على المثال يظهر لنا ما فيه من إحكام وإتقان وضبط ، وكأنّ أبا نصر سابق لا يشق له غبار . وحركة الجدل في هذا اللفظ هي التي قدمت المثال ، فأشرق النص واضحاً كطلعة الفجر . وإن صلة هذا النص بجدل الحرف العربي إنْ هي إلا وثيقة تثبت أن الفارابي[1] تكشفت له حركة الجدل واتضحت له معالمها قبل (هيجل)[2] ببضعة قرون .. والجدير بالذكر أن ما وصل إليه الفارابي من فهم لحركة الجدل مطابق تمام المطابقة لسير حركة الجدل في اللفظ العربي التي هي طباق لسير الحركة في الواقع الشاخص الماثل القائم . لقد استشف هذه الحركة من وراء الحجب ورأى تعاقب الأضداد وتآلفها في كل واحد ، وعبر عن حركتها وأوضح حقيقتها في صحيفة واحدة ، وكأنه يراها تجري في مسارها رأي العين .

لقد وقفت على هذا النص عرضاً ، وبعد أن انتهيت من كتابة البحث حين مراجعتي له فإذا بأبي نصر الفارابي يسبق عصره بقرون ، وإذا بـ (هيجل) وكأنه يفصل ما جاء في هذه الصحيفة الواحدة التي رسم فيها هذا العبقري معالم الجدل الحديث القائم بأوضح وأجلى صورة . ولا يمكن الحكم على النص إلا بعد رؤيته في صيغة الجدل من حركة هذا الحرف ، لأنه لا يتضح معناه إلا بعد وضعه في إطارها . ولعل ذلك من إرهاصات الفكر إلى الفكر ، وإليك النص ؛ يقول أبو نصر الفارابي في كتابه (المدينة الفاضلة) ، القول في تعاقب الصور على الهيولى :

« وعلى هذه الجهات يكون وجودها ـ ويعني الهيولى ـ أولاً . فإذا وجدت فسبيلها أن تبقى وتدوم . ولكن لما كانت ما هذه حاله من الموجودات ، قوامه من مادة وصورة ، وكانت الصور متضادة . وكل مادة فإن شأنها أن توجد لها هذه الصورة وضدّها ، فصار لكل واحد من هذه الأجسام حق واستئهال بمادته . فالذي يحق له بحق صورته أن يبقى على الوجود الذي هو له . والذي يحق له بمادته أن يوجد وجوداً آخر مضاداً للوجود الذي هو له ، وإذا كان

---

(١) توفي الفارابي سنة ٣٣٩ هجرية .

(٢) ولد هيجل سنة ١٧٧٠ ميلادية .

لا يمكن أن يوفي هـذين معـاً في وقت واحـد لزم ضرورة أن يـوفي هـذا مرة ، فيـوجـد ويبقى مدة ما محفوظ الوجود ، ثم يتلف ويوجد ضدّه . ثم يبقى ذلك ، وكذلـك أبـداً ، فـإنـه ليس وجود أحدهما أولى من وجود الآخر . ولا بقاء أحدهما أولى من بقاء الآخر ، إذ كان لكل واحـد منهما قسم من الوجود والبقاء . وأيضاً فإن المادة الواحدة لما كانت مشتركـة بين ضـدين ، وكان قوام كل واحد من الضدين بها ، ولم تكن المادة أولى بـأحـد الضـدين دون الآخر ، ولم يمكن أن تجعل لكليهما في وقت واحد ، لزم ضرورة أن تعطي تلك المادة أحيانـاً هـذا الضـدّ ، وأحيـانـاً ذلك الضدّ ، ويعـاقب بينهما فيصير كلّ واحـد منهما كأنّ لـه حقـاً عنـد الآخر ، ويكون عنـده شيء ما لغيره ، وعند غيره شيء هو له ، فعنـد كل واحـد منهما حقّ مـا ، ينبغي أن يصير إلى كل واحد من كلّ واحد . فالعدل في هذا أن يوجد مادة هـذا فيعطي ذلـك ، أو يوجـد مـادة ذلك فيعطي هذا . ويعاقب ذلك بينهما . فلأجل الحاجة إلى توفية العدل في هـذه الموجودات لم يمكن أن يبقى الشيء الواحد دائماً على أنه واحد بالعـدد ، فجعل بقـاؤه الـدهر كلـه على أنـه واحد بالنوع » .

وإليك تطبيق هذا النص المستغلق على المثال الآتي :

(ع ل ق) تحتوي على (ق ل ع) ، ونقتصر في معنى اللفظين على[1] : علق بالشيء علقاً وعلقه ؛ نشب فيه . قال جرير :

إذا علقت مخـــالبــــه بقرن   أصـاب القلب أو هتـك الحجـابـا

وفي الحـديث : « فعلقت الأعراب بـه » أي نشبوا وتعلقوا ، وقيـل طفقـوا ، وقـال أبـو زيد :

إذا علقت قرنـا خطـاطيف كفّـه   رأى المـوت رأي العين أســود أحمرا

وهو عالق به ؛ أي نشب فيه . وقال اللحياني : العلق ؛ النشوب في الشيء ، يكون في جبل أو أرض أو ما أشبهها . وأعلق الحابل : علق الصيد في حبـالتـه ، أي نشب . و (القلع) : انتزاع الشيء من أصلـه . وقلعت الشيء : حـولتـه من مـوضعـه . واقتلعتـه : استلبتـه . واللفظـان (علق) و (قلع) متضادان مبنى ومعنى .

---

(١) لسان العرب ، مادتا : (ع ل ق) و (ق ل ع) .

ووجود الطبيعة أو الشيء يتمثل بقاؤه ودوامه في بقاء (ع ل ق) التي تحتوي على ضدها في داخلها وهو (ق ل ع) . ولو نظرت إلى (ق ل ع) لوجدتها مستقلة بذاتها وكأنها تمثل المادة الظاهرة المشاهدة ، ولو نظرت لوجدتها في الوقت نفسه تحتوي على شيء آخر من وراء مادتها الظاهرة وهو لفظ (ع ل ق) . ولكنك حين تنظر إلى (ق ل ع) وحدها لاترى (ع ل ق) ، فإذا جعلت (ق ل ع) الصورة الظاهرة فـ (ع ل ق) في داخلها هي ضدها المقابل تبيّن لك قول الفارابي :

« كل مادة فإن من شأنها أن توجد لها هذه الصورة وضدها » . و (ق ل ع) صورة لـ (ع ل ق) مؤلفة من القاف واللام والعين ، ولها في داخلها ضدها وهي (ع ل ق) المؤلفة من العين واللام والقاف . ولفظ (علق) له حق بصورته المؤلفة من حروفه أن يبقى على الوجود الذي هو له ؛ كما أن لفظ (قلع) له حق أيضاً بصورته المؤلفة من حروفه أن يبقى على الوجود الذي هو له . فـ (ع ل ق) لها حق الوجود والبقاء . و (ق ل ع) لها حق الوجود والبقاء . وكل من (علق) و (قلع) لهما وجودان ، وجود خاص بهما ، ووجود مضاد في الوقت نفسه . فـ (قلع) تحوي مقلوبها (علق) ، و (ع ل ق) تحوي مقلوبها (ق ل ع) . وكل منهما له وجوده الخاص ووجوده المضاد في وقت واحد . والوجود بينهما بالتعاقب ، أي بالتناوب ، فالذي تقلعه تعلقه بالزرع ، والذي تعلقه بالزرع تقلعه ، والحياة في تعاقب وتناوب مستمر بين علق وقلع ، ماإن ينتهي (العلق) حتى يعقبه (القلع) وهكذا دواليك .. وليس وجود أحدهما بأولى من وجود الآخر .. ولا بقاء العلق أولى من بقاء القلع ، وللقلع قسم من الوجود كما للعلق ، وحروفهما حروف مشتركة بين ضدين ، ولا بقاء للتضاد إلا بهذه الحروف الثلاثة التي تشكل مادة وجود كل من (ع ل ق) و (ق ل ع) ، وليس هذه الحروف لـ (ق ل ع) بأكثر مما هي لـ (ع ل ق) ، فهي مقسومة بينهما بالعدل ، وحين تلفظ بـ (ع ل ق) تزول (ق ل ع) والعكس بالعكس . والتلفظ بهما على التناوب ، فحين تزرع يجيء دور (ع ل ق) ، وحين تجني يجيء دور (ق ل ع) ، وكأن لكل واحد منهما حقاً على الآخر ، فإذا انتهى من دوره جاء ضده ، وإذا انتهيت من التلفظ بـ (ع ل ق) تكون حتماً قد ابتدأت بـ (ق ل ع) التي جاء دورها لأن آخر علق وأول قلع وهو القاف مشترك بينهما ، ونهاية الأولى هي بداية الثانية .

وعند (ع ل ق) شيء ما لـ (ق ل ع) هو القاف الذي هو آخر علق وأول قلع ، وهذا معنى قول الفارابي :

« فإن المادة الواحدة لما كانت مشتركة بين ضدين وهذه المادة هي هذه الحروف الواحدة في كل منهما ، وكان قوام كل واحد من الضدين بها ، ولم تكن المادة أولى بأحد الضدين دون الآخر ، ولم يمكن أن تجعل لكليهما في وقت واحد لزم ضرورة أن تعطي تلك المادة أحياناً هذا الضد ، وأحياناً ذلك الضد ، ويعاقب بينهما فيصير كل واحد منهما كأن له حقاً عند الآخر ، ويكون عنده شيء ما لغيره ، وعند غيره شيء هو له ، فعند كل واحد منهما حق ما ، ينبغي أن يصير إلى كل واحد من كل واحد » . لقد أصبح هذا الكلام بالمثال واضحاً كل الوضوح ، ولولا المثال لكان لغزاً من الألغاز لا سبيل لفهمه . وقد اتضح قوله إن مادة الضدين واحدة مشتركة بينهما فحروف (ع ل ق) هي حروف (ق ل ع) ، وهذه الحروف قوام كل من اللفظين ، فلا يقومان إلا بها ، وليس أحدهما في هذه الحروف بأولى من الآخر ، وحين نلفظ أحدهما يغيب ضده فيه ، والتعاقب بينهما بالتناوب علق فقلع .. وقلع فعلق . وحق القلع عند العلق واضح ، إذ لولا أحدهما لما كان الآخر وكلاهما يعطي ويأخذ . والعدل في (ع ل ق) أنه يوجد مادة (ق ل ع) ، وكيفية الإيجاد واضحة ؛ فإنك حين تنطق بـ (ق ل ع) تكون قد نطقت في الوقت نفسه بـ (ع ل ق) والعكس بالعكس ، وكل منهما يوجد الآخر . والشيء لا يمكن أن يبقى واحداً بالعدد فسوف يتعدد ويكثر ولكن يبقى النوع واحداً . فهو واحد بنوعه . وقد لخص الفارابي في هذه السطور سير الجدل في تعاقبه بشكل يدل على أنه نفذ بفكره الثاقب إلى حركة الوجود فلخص طبيعة المادة الجدلية في كلمات ، وردّ الوجود إلى الواحد ، ولولا المثال الذي قدمه لنا هذا الحرف العربي لبقي هذا النص مغلقاً شأن الكثير من النصوص أمثاله .

الباب الرابع

الحرية والضرورة

الحرية والضرورة
في جدلية الحرف

لفظ (ح ر) ضده لفظ (ر ح) وستجد في هذا الكتاب مقارنة بينهما في فقرة خاصة بهما ويكفي الآن أن نستعرض ما يلي[1] :

الحر : ضد البرد . الحرور : حر الشمس ، وقيل : الحرور استيقاد الحر ولفحه ، ويكون بالنهار والليل . والحرور : النار . وحرّ : اشتد حره . وحررت حرة وحرارة ، قال ابن سيده : أراه إنما يعني الحَرّ لا الحرية ، وقال الكسائي : حررت تحر من الحرية لا غير .قال ابن الأعرابي : حرّ يحرّ حراراً إذا عتق ، وحرّ يحرّ حرية : من حريّة الأصل . وحرّ : إذا عطش . وحر النهار : إذا سخن . وامرأة حريرة : حزينة . وهو من حريّة قومه : أي من خالصهم . والحرّة ، والحرّ : الطين الطيب . وحرّ الرمل ، وحرّ الدار : وسطها وخيرها . وطين حر : لا رمل فيه . وبانت فلانة بليلة حرة : إذا لم تفتض ليلة زفافها ، فإذا افتضها فهي بليلة شيباء .

وسحابة حرة : كثيرة المطر . وحر البقل والفاكهة والطين : جيّدها . وأحرار البقول : ما أُكل غير مطبوخ ، وقيل : هو ما خشن منها . وحرّ الوجه : ما أقبل عليك منه . وقيل : حرّ الوجه الخد . والحرّة : الوجنة . والحرّان : السوادان من أعلى أذني الفرس ، كأنه نسبها إلى الحرية وكرم الأصل . والحرّة : البرة الصغيرة . وحرّ الأرض : سوّاها . وتحرير الكتابة : إقامة حروفها ، وإصلاح السّقط . والحرّة : الظلمة الكثيرة . والحرّة : العذاب الموجع . والحريرة : طعام ، ومن حديث عمر رضي الله عنه : ذرّي وأنا أحرّ لك . والحرّة : أرض ذات حجارة سوداء نخرة . واستحر الشيء : اشتد . وفي حديث علي رضي الله عنه أنه قال

(١) لسان العرب ، مادة (حرر) .

لفاطمة : لو أتيت النبي ﷺ فسألته خادماً يقيك حرّ ما أنت فيه من العمل ؛ يعني التعب والمشقة من خدمة البيت لأن الحرارة مقرونة بها ، كما أن البرد مقرون بالراحة والسكون .

ونستعرض من (رح) التي هي ضد (حر) ما يلي[1] :

عيش رحراح : واسع . والرّحح : انبساط الحافر في رقة . والأرح : الحافر العريض ، والمصرور : المتقبض ؛ وكلاهما عيب .وبعير أرح : لاصق الخف بالأرض . والرّحح : الجفان الواسعة . وطست رحراح : منبسط . رحرح الرجل : إذا لم يبالغ قعر ما يريد . وفي حديث صفة الجنة وبحبوحتها : رحرحا نية ، أي وسطها فياح واسع ، والألف والنون زيدتا للمبالغة . قدح رحراح : قريب القعر مع سعة فيه . وترحرحت الفرس : إذافحّجت قوائمها لتبول . وحافر أرح : منفتح في اتساع . والرحح ، والرّحة : الحيّة إذا انطوت .

ومن مقارنة لفظ (حر) بضده (رح) يتبين أن (حر) يتجه إلى التخلص والتميز بالتحديد والتخليص من الشوائب ، في صورة الطين الحر والعبد الحر ، والخد الحر بوضوحه ، والكتابة المحررة التي تميزت بوضوحها وتحديدها .. كما يتجه الرحح إلى الاتساع والامتداد في صورة الحافر العريض المنبسط ، والجفنة الواسعة . وكأن التحرر تخلص من شيء ، وكأن الرحح امتداد إلى جهة ، وبين التخلص من شيء والامتداد إليه تناقض توضحه (من) التي تشير إلى الابتعاد عن الشيء و (إلى) التي تشير إلى الامتداد نحوه .. وكأن الضرورة تتجلى في الطبيعة كلها ، وكأن الحرية تبرز في التميز منها ، وكلما تحرر الشيء ، أي انفصل وتميز من غيره ضاق من جهة ، واتسع من جهة أخرى ، فهو ضيق بالانفصال والتميز ، وواسع بها ، لأنه كلما انفصل وتميز انطلق وامتد ، وهذا مما تتميز به الحرية . وفي المادة ترى أنه كلما تميزت أجزاؤها وانفصلت وتحرر كل جزء من الآخر كلما انطلقت وامتدت ، إلى أن تتحرر الجزئيات من داخل الذرة فإذا هي منطلقة من قيودها . وانعتاق الجزئيات وانطلاقها من المادة آتٍ من تميزها وتحررها . وتميز شيء من شيء أول خطوات التحرر فيهما ، فالحرية تبدأ بانفصال شيء عن شيء ، والرحح الذي هو ضدها تمادي شيء نحو شيء كتمادي قوائم الفرس عند البول . وكلما كان الانفصال والتميز شديداً كلما أعقبه رحح واتساع لا حدود له ، وكأن الرحح من الضرورة ، وكأن التميز من التحرر ، وكلما تخلص الشيء من الشيء وانفصل عنه كلما امتد وترحرح ،

(١) لسان العرب ، مادة (رح) .

فـالانفصـال والتميز أسـاس الاتصـال والامتـداد والانتشـار . والحرارة مـادة بـدأت في التميز والانفصـال ثم انطلقت منتشرة ممتـدة .. فـالانفصـال أولاً ثم الانتشـار .. وفي نظر هيجـل[1] « تتجلى الحرية بالقدرة التي تتميز بها الذات على الانفصال عن كل شيء ، ولكن من حيث هي ضرورة تحقـق الانتقـال نحـو الآخر » . فهي تتميز أولاً ثم تمتـد ثـانيـاً كالجـزئيـات تحررت ثم انطلقت ، ورأي هيجل يجري وما تنزع إليه حركة الجـدل في هـذا الحرف . ولهـذا كان الأصل في الحرية هو (الحـدّ) المميز الـذي يفصل شيئـاً عن آخر . ولئن كانوا (هم الجحيم) عنـد بعض الوجوديين من وجه ، فـ (هم النعيم) من وجـه آخر ، حين نتحرر متميزين بـذواتنـا من إبهـام الرّحح .. ومنطق الحرف يقول :

إن الفرد كلما (ترحرح) متوسعاً في رغباته لا يقف عند حد ؛ كلمـا ضـاقت حريتـه ، فإذا فعل كل شيء ، لم يعد شيئاً مذكوراً . وإذا تحرر فصار على مثال الذرة المتحررة غدا وكأنه كل شيء .. لا يقف أمـامـه حـاجز ولا ترده حـدود .. وهنـاك صـورتـان متماثلتـان ؛ صـورة المترحرح الذي لا حدود له ، وصورة المتحرر الذي لا حدود له . والصورتـان متشـابهتـان لأنهما تجاورتا ، فآخر درجات التحرر كأول درجـات الترحرح .. لأن الجزء يبـدأ في الانطلاق حين يتحرر من كل قيد وبعد ذلك يترحرح ، وعلمـاء الـذرة يتحـدثون اليوم عن حركات الترحرح في ساح وباح هذه الجزئيات وكأنها حركات لا قيود لها لما هي عليه من التحرر ، ولعلهـا بـدأت تترحرح لتعود إلى القيد من جديد وقد أفلتت من عقالها .. وليس هـذا من بـاب تحميل اللغـة ما لا تتحمل فمن يرى أن قوانين الوجود في المادة تبدو وكأنهـا تحميل للمـادة مـا لا تحتمل ، يعتبر أن المادة هي التي أقامت بعقلها الواعي هذه القوانين ، وينسى أو يتناسى تلك الصيغة الجدلية التي تخيط للمادة وللوجود هذا الثوب الذي قد لا نكون رأينا منـه إلا بعض الخيوط .. ولو قسم لنا أن نرى وجودنا ينهض من التراب في مسيرته الجدلية ، وأن ألفاظنا تنتقل إلينا من أصوات الطبيعة في جمادها ونباتها وحيوانها لما كان عجبنا من لغتنا بأكبر من عجبنـا من وجودنـا . إن بين حركـة الوجود في المـادة ، وحركـة الصوت في اللفـظ صلـة ورحمـاً ، وكلا الحركتين تفسر الأخرى ، وسؤال إحداهما عن أختها ليس من باب تحميل الشيء ما لا يحتمل .. بل هو الـدخول إلى البيوت من أبوابها . ومسألة الحرية تقوم أول مـا تقوم على حركـة أوليـة تنفصل عن أخرى لتتميز .. هذا مبدأ الحرية في أبسط صوره .. كما أن مبدأ الرحح في أبسط صوره لا يزيـد عن رد

---

(١) هيجل لعبد الفتاح الديدي ، ص ٧٥

الفعل على حركة التحرر ليترحرح ويمتد . إنّ الفعل وردّ الفعل يقومان في (حرّ) الذي معناه انفصل وتميز من (رحّ) الذي يعني الامتداد والتوسع . وإذا كان الأصل في الحرية القيد ، فمعنى ذلك أن الجدلية هي القيد . ووعيها سبيلنا إلى الحرية ، وعلى قدر وعينا لها نكون أحراراً . والحرية على هذا تخلصٌ من قيد للدخول في قيد آخر .

والحرارة والتحرر ثمرة لتحرر جزئيات المادة المفضي إلى سرعة الحركة فيها . والقوم حين قرنوا الحر بالحركة في لفظ (ح ر ر) بضده السكون والترحرح في لفظ (ر ح ح) أخذوا ذلك من صلتهم بالوجود من حولهم ، وكأن المتحرر كان في ضيق فتحرر منه ، وكأن المترحرح هو المنبسط الذي أخذ مداه فتراخى متمادياً .

خطت الحرية أول خطواتها والقيد في يديها ، إنها ولدت في القيد ؛ ولدت في صيغة الجدل ، وتميزت من الإبهام والعماء الموجود في الرّحح ، حين انفصلت عنه ، ووضعت بينها وبينه الحدود ، وأقامت الحواجز ، فلم تنطلق حيث شاءت ولا كيف يممتْ إلا في إطار حدودها التي أقامتها وحررتها لتظهر بها وكأنها دخلت في الاستعباد من جديد . وخطوات الحرية الأولى صعبة وقاسية لأنها أشق وأشد عناء من أواخر عهد العبودية ، وكأن لسان حالها يقول : « ومن يخطب الحسناء لم يغله المهر » . فقد خرجت من سعة العبودية إلى ضيق التحرر . والحرية والرحح وجهان في حركة جدلية واحدة ؛ أحدهما وهو الرحح يمثل المكان بامتداده ، والآخر وهو الحرية يمثل الزمان في تقلصه ، وكأن المكان بظهوره مدفوع بحركة الزمان القائم فيه ، وكأن الزمان مدفوع بحركة المكان المستقر في ضميره . وتوضيح ذلك أن (رح) حرفان راء وحاء ، وعكسها (ح ر) هما الراء والحاء نفسها ، وموجودان في قلب (رح) ولكن بصورة معكوسة ، فأنت تقرأ اللفظ من اليمين إلى اليسار (رح) ومن اليسار إلى اليمين (ح ر) ، واليمين موجود في اليسار ، واليسار موجود في اليمين ، وحين تقرأ (رح) تظهر (ح ر) في ثوب العدم ، وحين تقرأ (ح ر) تظهر (رح) في ثوب العدم كذلك ، وكل من اللفظين موجود ومعدوم بآن واحد ، فهو موجود لأنه ظاهر ، وهو معدوم لأنه لا وجود له .. ولفظ (رح) بامتداده يمثل المكان ، و (ح ر) بانكماشه يمثل الزمان ، والواقع أنها بتعبير القدامى (من واد واحد) أو بتعبير اليوم : « الطينة من الطينة ، والعجينة من العجينة » ، والفرق في الاتجاه ، فالزمان يسير إلى الداخل ، والمكان يمتد في الخارج ، وإذا زال الاتجاه صار الزمان مكاناً ، والمكان زماناً ، وزال وجودهما المتميز ، وحين يزول التميز يتحول الوجود الجدلي إلى صيغة أخرى لا يعلم أحد عنها شيئاً .

وتعقيل الجدل بإقامة (جدل الجدل) أو ديالكتيك الديالكتيك تنسيق بين حركة الفكر والمادة ، ذلك التنسيق الذي نجده في المثال التالي :

يحتوي لفظ (ن هـ م) على ضده القائم فيه وهو لفظ (م هـ ن) ، وقد جاء في لسان العرب من معاني اللفظين ما يلي :

المهنة : الحذق بالخدمة والعمل ونحوه . ومهن : عمل في صنعته . والماهن : العبد . ومهنهم : خدمهم . قال الأصمعي : المَهنة بفتح الميم الخدمة ، ولا يقال مِهنة بكسر الميم . وأمهنته : أضعفته . ومهن الإبل : حلبها عند الصدر . وامتهن الشيء : ابتذله . وأرسل الفرس فامتهن : أخرج ماعنده من العدد . وفي حديث سلمان : أكره أن أجمع على ماهني مهنتين ؛ أي أجمع على خادمي عملين في وقت واحد ، كالخبز والطحن . وفي حديث عائشة : كان الناس مهّان أنفسهم . وفي حديث ابن المسيب : السهل يوطأ ويمتهن ؛ أي يداس ويبتذل . إذا عجز الرجل قلنا : يطلغ المهنة ، قال : والطلغان أن يعيا الرجل ثم يعمل على الإعياء . وقامت المرأة بمهنة بيتها : أي بإصلاحه . والمهين من الرجال : الضعيف . والمهين : الفاجر . والمهانة : القلة في الرأي ، وعدم التمييز . وماء مهين : أي ضعيف وقليل . وفحل مهين : أي لا يلقح من مائه . وفلان في مهنة أهله ؛ من سقي ورعي ، وغير ذلك . ومهن : حقر .

ومن معاني (ن هـ م) :

النهم والنهامة : إفراط الشهوة في الطعام . وقد نهم : إذا كان لا يشبع . وقيل : المنهوم يمتلئ بطنه ، ولا تنتهي نفسه . وقد نهم بكذا فهو منهوم به : أي مولع به . والنهمة : الحاجة ، وقيل : بلوغ الهمة والشهوة في الشيء . وفي الحديث : إذا قضى أحدكم نهمته من سفره فليعجل إلى أهله . ورجل منهوم بكذا : مولع به . الأزهري : النهيم : شبه الأنين ، والنحيم أشد منه ؛ وأنشد :

مالك لاتنهم يافلاّح إن النهيم للسقاة راحُ

ونهمني فلان : أي زجرني . وقد نهم ينهم : وهو صوت كأنه زحير ، وهو صوت فوق الزئير . والناهم : الصارخ . ونَهَمْتُ الإبل : زجرتها لتجدّ في سيرها . والمنهام من الإبل : التي تطيع على النّهم وهو الزجر . وإبل مناهيم : تطيع على النهم ، أي الزجر . والنّهامي : الحداد ، وقيل النجار . النضر : النّهامي : الطريق المَهْيَع الجَدَد ، وهو النّهّام أيضاً . والمنهمة : موضع النجر . والنهم : الحذف بالحصى .

وإذا نظرت إلى المهنة في أبسط صورها وجدتها (حركة عناء) . ووجدت النهم (حركة من يريد الاستراحة) . وكل ماورد من معاني المهنة يدل على بذل الجهد باستمرار ، في صورة عمل الخادم وغيره . وما لحق المهنة من احتقار فشيء طرأ عليها وليس من لوازم معناها الذي يصلح للاحترام والازدراء ، على حسب موقع المهنة في الزمان والمكان . تهون في زمان ومكان وتعز في زمان ومكان .. وتنتظم معانيها السالفة الذكر تحت معنى واحد ، يستوعب كل صورها ويستوفيها ، يتلخص في أنها (حركة عناء) .

ومن الرجوع إلى صور تلك الحركة العانية نراها أول ما نراها في (السقي) فالقوم في جزيرتهم عانوا ما عانوا في سبيل الماء والمرعى وكانوا في معاناتهم وهم (يستقون) بنزع الماء من الآبار (ينهمون) أو (ينحمون) فيرسلون صوتاً كالتنهد والأنين ليرتاحوا ، ويقول شاعرهم :

مالك لا تنهم يا فلاح   إن النهيم للسقاة راح

وقد روي هذا البيت[1] :

مالك لاتنحم يا رواحة   إن النحيم للسقاة راحة

والسقي من مهنهم كما مر آنفاً ، فهم في مهنة أهلهم ؛ من سقي ورعي وغير ذلك[2] ينهمون ، والنهيم راحة . فهناك فعل (الماهن) الذي يقابله ردّ الفعل وهو (النهيم) .

والمهنة : تعب ، والنهيم : راحة . والمرحلتان متعاقبتان (يمهن) المستقي ثم (ينهم) ، « إنّ النهيم للسقاة راح » . والذي جلّى هذه الصورة وأوضح معالمها ؛ الرجوع فيها إلى بدايتها في الفعل وردّ الفعل في المهنة وما يتلوها ، وكل ما جاء من معاني اللفظين جاء على سبيل المجاز في صوره التي لاتتناهى وبهذه الطريقة - طريقة الرجوع إلى أبسط الصور - في الفعل وردّ الفعل يتجلى التناقض واضحاً لا لبس فيه ، ولولا الرجوع إلى الصورة الأصل لما أمكن إرجاع المهن إلى العناء ، والنهم إلى الراحة ، ومقابلة الضد بضده من جدلية هذا اللفظ . ونكرر ما ورد تحت عنوان (المعنى الأصل) من هذا الكتاب ؛ إنّ المعنى الأصل شيء قائم في حسّ القوم أكثر منه لفظاً تفرعت منه كل المعاني المتقدمة ، وقد قال الأول :

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما   جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

---

(١) أساس البلاغة ، مادة (نحم) .

(٢) المرجع السابق .

وقد كانت هذه الألفاظ حسّاً على حال مـا هي عليـه في الحيوان ، وبـالإعراب عن هـذا الحس في لفظ بيّن صرنا (عربا) . ونعود إلى معقولية (الجدل) أو ديالكتيـك الـديـالكتيـك لنرى أنه معقول ولا يحتاج إلى تعقيل جديد ..

إن حروف (م هـ ن) تمثل في مجيء الميم أولاً فالهاء فالنون ؛ طريق الذهاب أو التوجـه إلى غاية ، كما تمثل الحروف في (ن هـ م) طريق العودة التي تبدأ بحكم الضرورة من النون فالهاء فالميم ، ولو كانت هذه الحروف على محيط دائرة لكانت نهـايـة (م هـ ن) بـدايـة (ن هـ م) .. ونظراً لأنهـا صـورة عن الـواقـع الحي فحركتهـا كحركتـه ، وهي حركـة تكرار في صيغتهـا الجـدليـة ، وتطور في محتواهـا الـواقعي .. فهي تكرار من جهـة ، وتطـور من جهـة أخرى ـ كالزمان والمكان يتكرران ويتطور مافيهما ، وقد سماهما العرب الجديدين ، والجـديـد مـافيهما وليس هما ، والخنساء تعني ذلك في قولها :

إن الجـديـــدين في طـــول اختـــلافهما   لا يفســـدان ، ولكن يفســـد النـــاس

فهي تشير إلى ثبـات الصيغـة ، وتغير المحتوى ، ولكن إلى تراجـع على غير مـا تقتضيـه طبيعـة الجدل لأن الناس لم يكونوا صالحين ليفسدوا ولا فاسدين ليصلحوا ، وإنما كانوا بين نجدي الخير والشر وعلى هذا إلى يوم الناس هذا .

« يسلم المنطق الديالكتيكي على الأقل بوجود حقيقة ثابتة هي الحركة الديالكتيكيـة ، وبشكل خاص فإنه يسلم بمبدأ التناقض أو النفي الـذي هو محور المنطق الـديـالكتيكي . ولهـذا نرى بعض الماركسيين اليوم يسعون لإنشاء ما يسمونه ديالكتيك الديالكتيك ، أي أنهم يسعون لإيجاد ما يبرر الديالكتيك ذاتـه عقليـاً »[1] . وقـد رأيت أن المعقول هو ثبـات الصيغـة وتغير المحتوى . وأما استمرار الماضي في الحاضر الذي يسلم به الديـالكتيـك ممـا يفقـده قيمتـه العلميـة ، فـالواقـع أن المـاضي يـدخـل الحـاضر ليتغير ويتبـدل ويتحـول وهـذا هـو المعقـول ، فحروف (م هـ ن) والمتضمنـة لضـدهـا (ن هـ م) ثـوابت ، وهي في المـاضي كما هي في الحـاضر وفي المستقبل ، أما دلالتها فمتحولة متبـدلـة ، وقـد رأيت ذلـك فيما سبق إيراده في معـانيهـا ، وهو جزء من دلالات تتسـع وتتسـع ولا نهـايـة لاتسـاعهـا ، وفي كل مرة تـأتي بجـديـد ، وستظـل (ن هـ م) بحروفها الثابتة ومعناها الأصل تأتي كل يوم بجديد ، فالحروف ثابتة ثبـات الزمـان

---

(1) الماركسية عرض وتحليل سليمان الخش وأنطون مقدسي ، ص ٦٢

والمكان[1] ، ومتغيرة تغير المحتوى الذي يقع فيها ، وستظل (ن هـ م) وضدها الكامن فيها (م هـ ن) في ثباتها وتجدد معانيها ككل الألفاظ العربية أمثلةً حية للجدل الثابت في صيغته ، والمتحول في محتواه .. فهل المعقول أن تتحول حروف (ن هـ م) إلى حروف أخرى ، أم المعقول أن يتحول المعنى عن طريق المجاز الذي لاحد له .. إن الأبجديات ثابتة ، وصيغها القائمة على حروفها كل يوم في شأن . وهل ثبات هذه الحروف في شعر المتنبي والرصافي ينتقص من قيمتها العلمية لأنها ثابتة .. وهل ثبات العناصر في جدول مندليف يؤثر في قيمة المركبات القائمة عليها أو يحدّ من عددها . إن ثبات الصيغة ، أو قل ثبات طبيعة التغير ، وتطوره بمقتضاها ، جوهر الناحية العلمية فيها . وهل فكر أحد في تغيير الأبجديات ، وهي أصوات تتبدل ألحانها ولا تتبدل ذواتها . وإذا استغنى الإنسان عن الإعراب اللفظي ، وفهم الإنسان (بالجوى) الذي يصفه لنا ابن سينا :

ولقد تشكو فما أفهمها ... ولقد أشكو فما تفهمني
غير أني بالجوى أعرفها ... وهي أيضاً بالجوى تعرفني

فالجوى حنين تبدأ به الصيغة عملها من جديد وبالحروف ذاتها . ولكنها لا تتغير ، بل لعلها تكون واحدة لكل الإنسانية ، وإذا كان الأمر كذلك فإن الموجود هو متغير الثابت أو ثابت المتغير . تلك هي طبيعة الجدل التي تجمع بين النقيضين دائماً . ولو أرادت الإنسانية أن تجمع على رموز واحدة في كلامها ولم تسلك في اختيار هذه الرموز ما سلكته الفطرة في هذا السبيل ، لما جاءت برموز يشابه بنيانها بنيان المادة في الوجود من جهة ، وبنيان الفكر من جهة أخرى .

إن الحروف قد تتبدل في الألفاظ الأصول من لغة أصيلة إلى أخرى أصيلة ، أما الثابت في كل الحروف الأصيلة فهو نظام الحروف داخل اللفظ ومناسبة المعنى للمبنى .

و(الامتهان) يقابله (النهيم) فعل في مقابل ردّ الفعل ، فهو كالحزن يقابله البكاء ،

---

(١) المقصود بثبات الزمان والمكان في صيغة بعينها ، وليس في جميع الصيغ والأحوال .. وهو ثبات يذكر لمجرد الإيضاح ، فالليل يمحو النهار والنهار يمحو الليل في تعاقب لا يتوقف ، وغياب كل منها آية على ظهور الآخر . قال المهلهل :

ولست بخالع رمحي وسيفي ... إلى أن يخلع الليل النهار

والمرض يتخلله الأنين ، والمصاب يتلوه التنهد والتفجع ، وهي فترات راحة يرد بها الكائن الحي على ما ألم به ، والصمة القشيري يشير إلى فترة الراحة هذه المتمثلة بالدموع إثر الجزع على فراق الوطن فيقول[1] :

وليست عشيات الحمى برواجع عليك ولكن خل عينيك تدمعا

أي إن أفرطت في الجزع فإن أوقات المواصلة بالحمى مع أحبابك لا تعود ، ولكن أدم البكاء لها مع التوجع في أثرها تجد فيه راحة . والمتنبي حين قال :

فإنّ دموع العين غُدْرٌ بربها إذا كنّ إثر الغادرين جواريا

قرنَ وفاءَ الدموع لربها ؛ بغدرها به إذا بكت في إثر الغادرين كما قرن الصمة القشيري إدبار عشيات الحمى إلى غير رجعة ؛ بإقبال الدموع ، أي قرن الإدبار بالإقبال .

ولو أنك مضيت وراء شعر القوم ، لما وجدت بيتاً لا يقوم على قرن الضد بضده . وإنْ كان كشف بعض هذه الأزواج الأضداد ، يحتاج إلى شيء من إمعان النظر .

ولو قرأت ترجمة رباعيات الخيام لرامي مثلاً ؛ لوجدت قرن الضد بضده فيها لا يحتاج إلى إعمال النظر ، ولهذا لم يجد أصحاب اللغات ، الذين ترجمت إلى لغاتهم هذه الرباعيات عناءً في فهمها . وانظر إلى مثل قولِه فيها :

عاشر من الناس كبارَ العقول وجانبِ الجهالَ أهل الفضول

واشربْ نقيع السم من عاقل واسكبْ على الأرض دواء الجهول

كيف قرنَ عاشرْ بجانبْ ، وكبارَ العقول بالجهال ، والسم بالدواء . واشرب باسكبْ . والعاقل بالجهول . ومثل ذلك قوله :

عاشر كأهليكَ الغريبَ الوفي وأقطعْ من الأهل الذي لا يفي

وعف زلالاً ليس فيه الشفا وأشرب زعاف السم لو تشتفي

فقد قرن عاشر باقطع . وأهليك بالغريب . والوفي بالذي لا يفي . هذا وإن مكان مثل هذه المقارنة هو الجزء الثاني من هذا الكتاب .

والخلاصة أن معقولية الجدل تتجلى في هذا المثال من اقتران الراحة بالتعب والتعب

---

(١) حماسة أبي تمام ٦٠/١

بالراحة في صورة الماهن يتعب فينهم ليستريح فقط يقول شوقي : « أعدت الراحة الكبرى لمن تعبا » .. ولكن ماهننا راحته بالنهيم والتنهّد .. ويشير سير الجدل في هذا الحرف إلى أن كل شيء ضرورة ، فقد فتح الإنسان عينيه فوجد نفسه يتكلم لغة لم يخترها وإن كانت توافق فطرته وسليقته وطبعه ولم يخترها الناس من حوله ، وهي في حد ذاتها ذات صيغ محددة ، وقوالب مرسومة ، ومسالك موجهة ، لا يملك حيالها إلا أن يقبلها على ما هي عليه . وهذه اللغة ذاتها ظلال للوجود من حولها ، ارتسمت في خيال الإنسان ، فهي صورة للوجود ونسخة عنه ، ألقت بنفسها بياناً في اللسان ، تعلن فيه كلمتها فيما ترى وتسمع وتذوق وتشم وتحس وتعي ، وكأنها في بيانها نقلت الوجود إلى شيء مزيج من حواسها ووعيها ، وليس لها منه إلا هذا المزيج .. ولها الحق أن تعلن أن هذا الوجود هو هذا المزيج لأنها تجود بما تجد ، « ولا تجود يد إلا بما تجد » . وليس لها حق في أن تعلن أن عطاءها هذا هو العطاء كله ، فالعطاء كله هو عطاء كل الناس في كل العصور . ويظل هذا العطاء بالنسبة لهم مزيجهم الخاص بهم ، ولهم الحق كل الحق أن يعلنوا أن الوجود هو هذا المزيج ؛ لهم الحق أن يعلنوا ذلك كلهم ، وليس لبعضهم أن يتفرد بالإعلان ، وإذا تفرد فإعلانه على قدره . وليس لهم الحق أن يعلنوا ذلك باسم الكائنات الأخرى بل باسمهم وحدهم . كل شيء في الوجود ضرورة ، والمزيج هو هذه الضرورة ذاتها . وهذا الوجود الضرورة يجد حريته في الإنسان وحده دون سائر الموجودات .. والحرية التي ائتمن عليها من دون الوجود كله لا وجود لها في هذا الوجود ، وليس لها وجود إلا فيه وحده ، ووجودها فيه على قدر وعيه لحركة الجدل في كل شيء ، وكل شيء لا يعيه فهو ضرورة ، فإذا وعاه فقد حرره ، أي حرر جزءاً من ذاته متناسباً في القدر والقيمة مع الجزء الذي حرره من الوجود حوله . فما أكبر الوجود ، وما أصغر الجزء الذي يحرره منه .. ولو حرر الناس الوجود كله بوقوفهم على سير حركة الجدل فيه ونالوا من الحرية بقدر ما حرروا ، فلن يناله مما حرروه شيء إلا إذا حرره هو ثانية ووعى حركة الجدل فيه . ولذا فالحرية فردية وداخلية ، تنتزع انتزاعاً ، ولا تعطى عطاء ، ولا يهديها والد إلى ولد ، ولا يرثها خالف عن سالف ، إنها كالمعرفة ذاتها لا تورث .. وهذه اللغة التي في لساننا ضرورة مادمنا لا نعي حركة الجدل فيها ، ونحرر منها بقدر ما نعي . ولو قسم لفرد أن يحفظ كل النصوص ، ولم يعِ حركة الجدل فيها سليقة ولحناً كما كان القوم من قبل ، وفهماً كما هو واجب القوم اليوم ؛ فإدراكه لحركة الجدل فيها على قدر استخدامه لها في صيغ جديدة ، ولغة الفرد ليست قطعة من ثوب لغته ، بل صوفاً يغزله وينسجه على هواه ، ثم يخيط منه ثوباً على قده . هذا هو

حظه من لغته .. أما ماهو منسوج فهو مفروض عليه ، وهو ضرورة لا حرية فيه إلا بقدر تصنيعه له من جديد .

ماأكثر الأثواب المستعارة في اللغة من نظيم ونثير وما بينهما .. والتي نسحب الذيل بها خيلاء وكبراً وليس لنا منها شيء إلا ماصنعناه على هوانا من جديد ..

إن الضرورة كالسوق الملأى بكل الخيرات ، وحريتك في هذه السوق الضرورة على قدر ما في يدك من مال . وخيرات السوق كل ما في الوجود ، والمال الذي في يدك مقدار ماتعيه من هذا الوجود ، وتكشف سير الجدل فيه . ولا يظنن ظان كما هو الحال في الواقع أن الكلام مستقل عن العمل ، وأن وعي الجدل حركة في الدماغ منفصلة عن الفعل . إن الحيوان الذي لم يؤتمن على الحرية كفي شر الفصل بين القول والفعل ، فقوله ـ إن صح التعبير ـ فعله ، وفعله قوله .. وحين نقول (وفِعْلُه قولُه) نحذف الاشتراط الذي اشترطناه ـ إن صح التعبير ـ لأن التعبير صحيح حين نقول وفعله قوله .. وبلاء الإنسان وخيره بآن واحد حين خرج من دائرة القول والفعل إلى دائرة العمل . فالإنسان ليس صاحب قول وفعل بل هو صاحب عمل ، ولكن العمل حين نضعه في معادلته الصحيحة نخرج منه خارج قوس (القول والفعل) ليكونا في طرف ، وليكون العمل في طرف آخر ولتصبح المعادلة على الشكل التالي :

القول + الفعل = العمل

وقد عرضنا للفرق بين الفعل والعمل في موضع آخر من هذا الكتاب . وخلاصته أن الفعل إما أن يكون مثلاً أعلى فهو فعل إلهي ، وإما أن يكون مثلاً أدنى فهو فعل الحيوان ، أما ما يفعله الإنسان فهو العمل الذي لا يمكن أن يكون مثلاً أعلى ، إذ ليس في الوسع قراءة آخر كلمة في صحيفة التطور ، ولذا فهو عمل سائر في طريق الكمال ، ولا يمكن أن يكون مثلاً أدنى لأن في هذا إسقاطاً لصفة العمل عنه واقتصاراً على صفة الفعل ، وعندما يكون كذلك فقد خرج من هويته الإنسانية . ولم تستعمل النصوص لفظ العمل لفعل الله أو لفعل الحيوان لأنهما يفعلان ولا يعملان ، فالله فعله كامل ، وغير الإنسان فعله كامل بالغريزة ، وبين كمال المثل الأعلى ، وكمال المثل الأدنى يقع عمل الإنسان . والله قوله وفعله واحد ، وغير الإنسان قوله وفعله واحد ، والإنسان صاحب عمل مؤلف من قول وفعل . وإذا انفصل قول الإنسان عن فعله فقد صفة العمل التي جعلته إنساناً وفقد الحرية ؛ لأن الحرية هي عمله في تحرير نفسه وتحرير الوجود من حوله بوعيه لحركة الجدل ـ وانحط إلى مرتبة الفعل الأدنى ، مرتبة

الحيوان الأعجم . وحين خرج الإنسان من دائرة الفعل والقول إلى دائرة العمل ليحقق حريته بما يعمل ضلّ الطريق إلى حريته بسلوكه طريق الفعل وحده أو طريق القول وحده . انظر إلى ضياع الحرية الذي تجده في قوله تعالى :

﴿ ياأيها الذين آمنوا لِمَ تَقُولونَ ما لا تَفْعَلون . كَبُرَ مَقتاً عِنْدَ اللهِ أنْ تَقُولوا ما لا تَفْعَلون ﴾ [الصف : ٦١/٢ ـ ٣] .

لقد ضاعت الحرية بضياع العمل ، وضاع العمل حين انفصل فيه القول عن الفعل . وهذه اللغة تريد من لفظ العمل (القول + الفعل) ، فالله لا يعمل وغير الإنسان لا يعمل ، والإنسان وحده هو العامل ، وأكبر تكريم للإنسان أنه ائتمن على الحرية حين أعطي صفة العمل ، ويمكن الآن أن نضع المعادلة التالية :

القول + الفعل = العمل = الحرية

على فرض أن كل طرف من أطراف هذه المعادلة قائم على وعي حركة الجدل . ولما كان الوجود كله مادة خاماً لا عمل فيها ، فهو ضرورة لا وجود فيه للحرية لأن هذا الوجود بلغ بحركته أقصى الحرية حين بلغ القيد . ونحرر منه على مقدار ما نقول ونفعل ، أي على مقدار ما نعمل ، ونعمل على مقدار ما نعي من حركة الجدل فيه .. وكل شيء لا تعمله أنت بيدك فهو ضرورة ، ولو نظرت إلى كل الموجودات المصنعة على أنها ضرورة ، وأن ما تحرره منها خالصاً لك يكون متناسباً مع مقدار عملك ووعيك لحركة الجدل ، فإن نظرتك هذه من صميم هويتك الإنسانية .

الحرية قيدها العمل ، والعمل قيده الحرية ، وليس لأحدهما وجود مستقل بذاته ، فهناك تحرر العامل ، وعمل المتحرر .. والأصل في قيد الحرية هذا أن الطبيعة ضرورة ، وكل ما فيها يجري على منهج . ولا سبيل لتسخيره لنا إلا بالعمل ، وحين نسخره نحرره ونتحرر به معاً ، نحرره من ضرورته لنوجهه كيف نشاء ، وتوجيهه حسب مشيئتنا تحرير لنا كيلا يكون محتوماً علينا كما هو محتوم على الحيوان على تفاوت بين أفراده ، وتحريرنا له إخراجه من حتميته إلى سلطاننا لتكون لنا ضرورة تتحرر ، وحرية تتقيد .. والجدل لا يفارقنا قيد أنملة في أية لحظة ، فكل عمل صغير أو كبير تتنازعه الضرورة والحرية ، تكبر الضرورة والحتمية كلما كبر الجهل ، وتزداد الحرية كلما ازداد العلم ونما وعي الجدل ... والذين يريدون الحرية المطلقة يتنازلون عن هويتهم الإنسانية ليكونوا ملائكة أو حيوانات .. والذين يريدون

الحرية الإنسانية لا حرية الملائكة ولا حرية الحيوانات فالسبيل إليها في تحرر العامل وعمل المتحرر . ولذا كان العمل المتحرر ، وسيبقى ، وجه الإنسانية الكريم . والأحرار الذين لا يعملون ملائكة في عالم أعلى ، أو حيوانات في عالم أدنى ؛ أما عالمنا فللعمل المتحرر . والحرية ولدت وقيد العمل في يديها ، ولدت في حضنه ونمت وترعرعت في ظلاله . وحين تنظر إلى كل شيء فتراه ضرورة محتومة ، تعمل في سبيل تحريره ، والخطوة الأولى والأخيرة في هذه السبيل هي العمل .. إنك تعمل وكأن الوجود من حولك عدم تحييه بعملك و« من أحيا ميتاً فهو له » .. إنك تخرجه من العدم بعملك ، فالوجود هو العمل ، والعمل هو الوجود . وحين يقف الإنسان أمام أي شيء في الوجود ، فمعنى ذلك أن الحرية وقفت أمام الضرورة ، تحولها بتحريرها . فإن لم تحولها بالعمل انقلبت إلى ضرورة ، وأصبح الإنسان ذاته ضرورة ـ فالطفل في مدرسته يحول المجهول إلى معلوم ، أي يحول الضرورة إلى حرية . والعامل في معمله ، والفلاح في مزرعته ، يحولون الضرورة إلى حرية ، فإن لم يحولوا شيئاً أصبحوا هم أنفسهم ضرورة يحتاجون إلى من ينقلهم من الضرورة إلى الحرية .

نحن في كل خطوة نحول الضرورة إلى حرية ، فحين نمشي نحول الطريق من ضرورة إلى حرية بالسير على أقدامنا ، ونحوله بضرورة أسرع إذا قطعناه بواسطة أسرع ، وكلما ازدادت السرعة ازدادت سرعة تحول الضرورة إلى حرية . وكلما كانت حركة العمل والتطور أسرع في مكان كان تحويل الضرورة فيه إلى حرية أسرع .. ولهذا كانت حرية الشعب المتطور متناسبة مع سرعته في التطور . ومن لم ينظر إلى الوجود على أنه ضرورة لم يع الوجود فحسب بل لم يعِ وجود ذاته ، لأنه موجود بقدر ما يحرر من ضرورات الوجود ..

إن الحرية أغلى ما في الوجود لأنها الوجود ذاته ، ففي كل خطوة نخطوها ندفع من مهر هذه الحبيبة الغالية ، وفي كل خطوة عمل ننقل جزءاً من الضرورة المحتومة إلى الحرية الطليقة .. وهذه الحبيبة الغالية سجينة في كل جزء من أجزاء هذا الوجود ، صغر أو كبر ، وتنادي كل أحبابها ليسعوا إلى فك القيود عنها بسواعدهم العاملة البانية ..

إن الحرية في الأرض الجرداء تنادي المزارع ليحررها من الضرورة القاسية التي تتملكها . وهي في الماء الدافق يدعو من يحرره في إرواء الزرع وإدرار الضرع . إنها في المعمل تأسى على سكونها وجمودها في الآلة المتوقفة واليد الجاهلة غير الصناع .. وتتطلع إلى أن تنطلق من ضرورتها متحررة من سكونها وجمودها . إنها تنادينا من سجنها الكبير الذي كبر وامتد حتى

استوعب الوجود كله لنحررها من وجود الضرورة إلى وجود حر طليق . إنها تشكو من جهل أحبابها أو تجاهلهم لها وهي ترسف في قيودها بين أيديهم وهم ينادونها ويطلبونها وكأنها بعيدة عنهم بعد المشارق عن المغارب .. يناديها العامل ويهتف باسمها يدعوها لتسرع إليه من أقصى الأرض ، وهي بين يديه في عمله الذي ارتد إلى ضرورة بعد أن أصبح عملاً مملاً يجري على وتيرة واحدة لا تجديد فيه ولا تطور ، والحرية بين يديه تناديه ؛ أن فُكَّ أغلال الضرورة الفاجعة ، وأطلق سراحي بالتطوير والتجديد مرددة : إنكم تجعلون من كل أعمالكم البطيئة الوانية المتخلفة سجناً لي تدفعونني إليه دفعاً ، وأنتم تهتفون باسمي ، فأي شقاء هذا يا أحبائي !.

إن الضرورة داء عياء تتسلل من الطبيعة الفجّة الغفل إلى معاقل الحرية في المدارس والمزارع والمعامل وسائر المرافق ، فتدكها دكاً دكاً بقضائها على أسلوب العمل المتطور .

إن إنسانية الإنسان تتجلى في تحرير الطبيعة من قيود الضرورة ليستخرج من سجنها الكبير حريته ، فإذا انعكست الآية ، وهاجمت الضرورة كل ما حرره الإنسان بجهده لتعيده إلى سلطانها فإنها حين تفعل ذلك تجعل الإنسان نفسه ضرورة من الضرورات الموجودة في الطبيعة .. وتضيع إنسانيته بضياع حريته .

القضاء والقدر عند ابن عربي

إن القضاء والقدر يتمثلان في سنة الوجود . والإرادة تتمثل في صورة الواقع القائم ، ومهمة الإنسان أن يتعرف مسالك هذه السنن ، ليخرجها من نطاق الضياع إلى نطاق التسخير ، وهي لا تتسخر له تلقائياً إن لم يسخرها .. وابن عربي ببصره الثاقب قد وقف على هذه الصورة حين تحدث عن سر القدر بقوله[1] :

« اعلم أن القضاء حكم الله تعالى في الأشياء ، وحكم الله تعالى في الأشياء على حد علمه بها ، وعلم الله في الأشياء على حد ما أعطته المعلومات مما هي عليه في نفسها . والقدر توقيت ما هي عليه الأشياء في عينها الثابتة في علم الله تعالى من غير مزيد ولا نقصان . فما حكم القضاء على الأشياء إلا بها ، وهذا هو عين سر القدر لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد » . وكلام ابن عربي لا يخرج على القول : إنك تستطيع أن تتعرف الوجود من حركة الموجود نفسها ، وهي حركة مسخرة ، وتسخيرها لا يبدل منها شيئاً ، ونحن حين ندع الماء يجري

(١) فصوص الحكم لابن عربي .

بقدره إلى غايته التي ينحدر إليها ، أو نرفعه بالضخ إلى الأعالي لا نبدل من طبيعته شيئاً . ولكنه في غايته إلى القرارة لا يتسخر لنا كما نريد ، وفي إقامة السدود نسخره ونصرفه كيف نشاء .

إن تسخير الماء إخراج له من نطاق الضرورة إلى نطاق الحرية .. والجماد ينزع في حركته إلى التحرر ، والإنسان يمارسه فعلاً في تحركه .. وغاية الحركة الإنسانية إخراج الوجود بالتسخير من الضرورة إلى الحرية .. فإن لم تكن كذلك ارتد الإنسان إلى الضرورة القاهرة وفقد إنسانيته .

إن الحجر يتميز من جموده إذا صار تراباً ، والتراب يتكيف في النبات ، والنبات ينزع إلى التحرر في الحيوان الذي يتحرر في الإنسان أي يتقيد . وكأن هذه السلسلة من النزوع إلى التميّز فالتكيف فالتحرر فالحرية ترسم للإنسان طريقة لتحرير الوجود من ضرورته .

ولو رجعنا إلى لفظ (الماهن) وهو العامل ، وإلى (النهيم) وهو التنهد الذي يصدره العامل ليرتاح ؛ لوجدنا الامتهان حركة عمل ، والنهيم حركة راحة ، والحركة الثانية رد فعل للأخرى .. ولما كانت كل حركة تجد (كيفها) في ضدها ، فالعمل يجد (كيفه) في الراحة ، والراحة تجد كيفها في العمل . والعمل حين يستقل عن الراحة يصبح شيئاً لا معنى له ، والراحة حين تستقل عن العمل تصبح شيئاً لا معنى له كذلك . والراحة في حد ذاتها حركة ، ولكنها حركة كيف للعمل ، والذين يحسبون الراحة غاية في ذاتها يجردونها من معناها لأنهم يجردونها من كيفها .. والمرتاحون دائماً أناس فقدوا (الكيف) لأنهم فقدوا العمل ، والذين يعملون ولا يرتاحون لا يتذوقون معنى الحياة لأنهم فقدوا الكيف أيضاً . ولولا تعاقب الراحة والعمل لفقد الإنسان حريته ، فالحرية في الكيف ، وقد أصبح معدوماً .. وكل ضروب الملل وما يتخللها من ضروب التسلية دليل على فقدان التكيف عند من لا يعملون .

إن العمل والراحة من صفات الإنسان ، ولما كان العمل هو الذي يحول الضرورة إلى حرية كان كل مصنوع مستورد ضرورة لا حرية فيه . والبضائع المستوردة تحد من حرية مستورديها حين تغرقهم بالضرورة - مهما كانت متطورة - التي تزداد على حساب الحرية ، ولمعالجة هذه المشكلة تعمد الشعوب إلى تبادل الضرورات ، أي البضائع المستوردة ، قدراً بقدر .

إن كل ضرورة مستوردة تلغي جزءاً من حرية المستورد على قدرها . وأشد الضرورات

المستوردة خطراً على الحريات الضرورات التي تكون أكثر إلغاء للعمل عند المستورد .. لأن العمل هو الحرية ، وكل ما يلغيه يلغي الحرية .. وحرية الفرد في المجتمع على قدر عمله ، فإذا أخذ من عمل الآخرين مما يعطيهم من عمله ، فقد من حريته بمقدار ما يزيد لهم عنده . وأكثر الأفراد حرية من يرون آثار عملهم فيا بين أيديهم من حاجات .. وأقسى ما يواجه الحر من عقبات أن يجد نفسه غريقاً في عطاء الآخرين ، وليس له ما يعطيهم ، لشعوره بأن ذلك على حساب حريته ..

الحرية والضرورة بين لحظة وأخرى

حين نغمض عيننا عن الوجود ونفتحها عليه مرة أخرى يتحول من ضرورة إلى حرية بقدر ما نرى فيه من جديد وكأنه قد تغير من حال إلى حال ،ويبقى الوجود ضرورة إن لم نرَ فيه جديدا في كل لحظة .. وهذا أشق تكاليف الحرية وأصعبها ، وأحلاها وأعذبها في آن واحد ، فأنت في كل لحظة تنقل الوجود من الضرورة إلى الحرية تجدده وتغير فيه وتبدل ، وتلك هي مهمة الإنسان في أخص صورها .. واللحظة التي لا تنقل فيها الوجود من الضرروة إلى الحرية لحظة لا وجود لك فيها ، لأن وجودك في اللحظة التي فيها تغير وتبدل ، ولا وجود لك في سواها ..

سارتر وطبيعة سير الحركة في الصيغة

وكذلك الأمر عند سارتر ، فإن فلسفته برمتها تعود إلى ما يكشف عنه الحدس الفينومنولوجي . ونحن قد رأينا أن ما يكشف عنه هذا الحدس هو اتجاه الذات نحو موضوعٍ وانفصاله عنه في الوقت نفسه . وابتداء من هذه المقولة ـ مقولة الانفصال ـ يقيم سارتر أنطولوجيا ، أي علماً للوجود ، بحيث تبدو فلسفته كأنها نسق خالٍ من أي تناقض[1] .

ونرجع إلى الوجود هنا وهو المعنى الأصل للفظ وكيف يفنى ويوجد بآن واحد ، وعلاقة ذلك بما ذهب إليه سارتر .

إذا أردنا أن ننظر إلى قول سارتر ؛ الذي نقل عنه من خلال السراية منْ (س ر ى) إذا ذهب . والرسو من (ر س ا) إذا ثبت . فإننا نجد كلاً من السرى والرسو يتعاقبان في

---

(١) بين برجسون وسارتر لحبيب الشاروني ، ص ١٦٤

حركتيها على فلكها الواحد في أقل جزء من المسافة ، وأقل جزء من الوقت ، بدليل أن الانتقال من إحدى الصيغتين إلى الأخرى ، هو إمّا انتقال من سين (رس ا) إلى سين (س رى) وكأنه انتقال لا نقطع فيه أية مسافة ؛ لأن السين واحدة . وإمّا انتقال من راء (س رى) إلى راء (رس ا) والحال فيه كالحال في الانتقال السابق ، فهو كأنه انتقال لا نقطع فيه أية مسافة أيضاً ، هذا من جهة المسافة وأما من جهة الزمن فهو كذلك أيضاً ، لأن الزمن الذي نحتاجه لقطع مسافة في غاية القصر هو أقل زمن .

ولما كانت هذه اللغة تعبر بطبيعة سير الحركة في صيغها عن طبيعة سيْر الحركة في أصغر الأشياء وفي أكبرها ، لأن الأكبر وإن كانت له حركة جرمية ظاهرة ، فإنه مؤلف من أشياء صغيرة يجري الانتقال فيها بين الزوج وزوجه في كل شيء بأكبر سرعة تقطع أقل مسافةٍ وفي أقل جزء من الوقت .

وهذه الحركة ومسافتها التي تقطعها ووقتها الذي تستغرقه لقطعها من الأمور التي لم يشم العلم بعد رائحتها فكيف برصدها ؟ والسؤال الكبير الذي يتوجه دائما هو أن الأمر إذا كان على مثل هذه الحال ، فما هذا الذي يُسَوِّد في هذه الصفحات عبثا ليُعْلِنَ عن شيء لم يشم علم عصرنا ـ على علوّ كعبه ـ رائحته ؟ ؟

والجواب الذي نعلنه دائما هو أنَّ الذي أعلنَ وكتب هذه السطور ، ليس له في هذا الإعلان **قلامة ظفر** ، لأن الذي أعلن إنما هي الفطرة التي نقرأ إعلانها في حركة الزوجين المتضادين المتعاونين اللّذين يعشق كل منهما الآخر عشقا على حد قول هدبة بن خشرم :

فما وجدتْ وجدي بها أمٌّ واجدٍ ... ولا وجْد حُبيّ بابن أم كلاب

فكل منهما معانق للآخر عناقا لافكاك له ، وفي كل شيء من أشياء هذا الوجود .

هذه الفطرة هي التي قالت : إن شيئا واحداً أو إن حرفا واحداً ليس غير ، هو من وجه نهاية لأحد الزوجين اللذين يقوم كل منهما في الآخر ، وهو من وجه آخر بداية للزوج الآخر الذي يقوم فيه . وعلى هذا فبداية كل زوج ونهاية الآخر واحدة ، وتقوم في حرف واحد في كل زوجين من كل شيء .

وأما كون المسافة التي يقطعها أحد الزوجين إلى الآخر ، والوقت الذي يستغرقه هذا القطع ، والسرعة التي يتم فيها الانتقال ، هي أقصر المسافات وأقصر الأوقات في أقصى سرعة ـ

فشيء مقدور لنتيجة مقدورة . ولا يحتاج إلى التطويل لأنه عندما يكون الانتقال من الشيء نفسه إلى الشيء نفسه فإن المسافة لا بد أن تكون أقصر مسافة ، والوقت الذي تُقطع فيه لا بد أن يكون أقصر وقت ، والسرعة التي يتم بها الانتقال لا بد أن تكون أقصى سرعة . وحين يقول العقل الجبار : وكيف يعقل هذا ؟ ؟

فإن الفطرة ذاتها تجيبه بقولها :

أنت تسير على قواعد صنعتَها بيديْك ، وعلى درْب أنت رسمتَهُ ، وعلى موروثات أسلست لها القياد ، فهل أطمعتك نفسك وأنت في أولى خطوات حضارتك العتيدة ، أنْ تستوعب آخر الخطوات ؟؟ أما أنا - يعني الفطرة - فإني أتحدث عما أنا عليه ، ولا أستطيع إلا أن أتحدث بما أنا عليه ، ولا أملك أنْ أخرج عمّا أنا عليه ؛ فأنا من وجه أجْهلُ من كل جاهلٍ ، وأنا من وجهٍ آخر أعلم من كل عالمٍ لأن الذي فطرني أرادَ أن أكون كذلك .

وابن عربي وسارتر وكل العلماء يتحدثون بقواعدهم ، ويا ليتهم تحدثوا عني بقواعدي . إذْ ليس القدر عند ابن عربي إلا الحال التي أنا عليها . ومَنْ عرف حالي فقد عرف سر القضاء والقدر ، وعرف أنّ ما أنا عليه هو مراد الذي جعلني على ما أنا عليه ، فانظروا في مرآتي ؛ تتعرفوا حركة القضاء والقدر . ولكن هيهات فأنتم لا تزالون تطرقون في كثير من الأحيان بابَ غيري ، وكان عليكم أن تطرقوا بابي ، فبابي هو باب الأبواب . هو الفطرة التي فطر الله الخلق ؛ كل الخلق عليها لا تبديل لخلق الله . ومن قواعد فطرتي التي فطرت عليها أن آخر الزوجين في كل شي هو أول الزوج الآخر .

و « أما الحدس الذي هو اتجاه الذات نحو الموضوع ، وانفصاله عنه في الوقت نفسه » فصحيح ، وكل من الزوجين ذاتٌ في ذاته ، وموضوع للآخر . والاتصال والانفصال بيّن في الحدس بين الذات والموضوع ، يجري في أقل مسافةٍ وأقل جزء من الوقت وأكبر سرعة . ذلك هو الاتصال والانفصال القائم بين الزوجين في كل شيء ، ومن ذلك الحدس .

ويتفاوت وَعْيُ الاتصال والانفصال بين كائن وكائن ، حتى أنه ليبدو معدوماً في كائن وعالي التوتر في كائن آخر . أمّا مبدأ الاتصال والانفصال في ذاته ، فهو على حاله بتيار متناوب كالمستمر ، ومستمر كالمتناوب .

وأما كون الفلسفة التي أقامها سارتر على مقولة الانفصال ، والتي تبدو وكأنها نسق خالٍ من أيِّ تناقض ، فإن نظرنا إلى التناقض على أنه كالتي تغزل الصوف ثم تنقضه أنكاثاً لتعيده

بعد الغزل إلى ما كان عليه قبله . هو نظر مخالفٌ لطبيعة سيْر الحركة في الشيء كما تعلنـه فطرةُ الحركة في هذه اللغة ؛ فهو من وجه تنـاقض ، لأن كلاً من الزوجين نقيضُ الآخر وضـدٌّ لـه . وهو من وجه ليس من التنـاقض في شيء ، لأنـه تنـاقض حبٌّ وتـآلف يجعل كلاً من الزوجين طباقاً مكملاً للآخر ، يتعاون معه في نسج حلة هـذا الوجود التي تبـدو في كل لحظـة غيرهـا في اللحظة التي سبقتها فـ « لا أنْتَ أنتَ ولا الديارُ ديارا » .

إن الفرد العـادي حين يستعمـل لفـظ (البتّ) الـذي يعني القطـع في بت الحبـل ، وانقطـاعـه وسقوط الـدلو واستقراره في قـاع البئر ، وحين يستعملـه في بت العلاقـة مـع غيره واستقرارهـا بعـد البت على حـال من الأحـوال .. إن هـذا الفرد العـادي لا ينقطـع عن المعنى الأصل ولا يتصل بـه حين يستعمل هـذا اللفـظ في (بت) الحبل وبت العـلاقـة لأنـه قـائم في حسـه ، والحس حين ينفصل عن الشيء يرجع إلى ذاتـه أيضـا فهو تيـار متنـاوب ومستمر معـا ينتقل إلى الخارج ويعود بمعطيات جديدة .

ونحن ننتقل من (البت) إلى (التب) وبالعكس بصورة مستمرة . فما إن تنتهي التـاء من (ب ت) حتى تكـون التـاء من (ت ب) مبـدوءة حتما ، فهنـاك من جهـة اتصـال دائم لا انقطــاع فيــه لأنــك إن تلفظت بـ (ب ت) متلفــظ بـ (ت ب) والعكس بــالعكس ، فلا يوجد انفصال أبدا . وهذا معنى قولنا سابقا إن الإحسـاس مستمر دائمـا ، فهو مستمر كاستمرار التاء والباء في كل من (ت ب) و (ب ت) ؛ مستمر في صورة الذهاب والإياب ، فهو دائما وأبدا في ذهاب وإياب لا ينقطع .. وأما الانقطاع فهو في النظر إلى الذهاب وحـده أو بـالنظر إلى الإياب وحده كالنظر إلى (ت ب) وحدهـا أو النظر إلى (ب ت) وحـدهـا ، بصرف النظر عن الحروف الواحدة فيهما ، وعلى هذا فالوجود ينتقل في كل لحظة من الضرورة إلى الحريـة ، ومن الحرية إلى الضرورة لا يتوقف أبدا ، وكلما ازدادت السرعـة ازداد التعـاقب والتبـادل بين الحرية والضرورة ولكن هل معنى ذلك أننا حين ننتقل من الحريـة إلى الضرورة نهـدم مـا كنـا بنيناه ، وتكون حركتنا في انتقالنا من التحرر إلى العبودية عبثا يبعث على الغثيان ـ كما يعبر بعض الـوجـوديين ـ كحركتنـا في انتقـالنـا من العبـوديـة إلى التحرر .. لـو رجعنـا إلى لفـظ (ب ت) و (ت ب) وانتقلنا من بتٍّ وقطع دابر الشر إلى استقرار الأمور واستتبابها ثم عدنـا من الاستتباب إلى القطع فإننـا نعود إلى بت وقطع أوسع لنرجع إلى استتبـاب واستقرار أشمل ، ولولا ذلـك لمـا صـار الوجود من حـالتـه الأولى إلى مثل مـا نراه عليـه الآن ، فنحن ننتقل من

الحريـة إلى الضرورة لنتوسع فيهـا حتى إذا خرجنـا تجـاوزنـا ضرورة أكبر من الضرورة الأولى وعـدنـا إلى حريـة أوسع وأشمل . وهكـذا في كل مرة نـوسـع من الضرورة لنـوسـع من الحريـة وبصورة مستمرة لأن وجودنـا ليس عبثـا .. هـذا في نطـاق الأضـداد الطبيعيـة أمـا في نطـاق الأضداد العرفية فإن حركة الجـدل تخرج من صيغتهـا المتطورة إلى صيغ مفتعلـة كأنهـا بمثـابـة العبث من الصيغ الأصيلة . فالإنسان يرضى بأن يواجه القيد لتكون له حريـة أوسع ، ويعود إلى القيد ثانية ليوسع من حريته ، وهكذا دواليك .. والجدير بالتنويه أن الضرورة قـائمـة في الحريـة والحريـة قـائمـة في الضرورة ، والانطلاق قـائم في القيـد ، والقيـد قـائم في الانطلاق . والإنسان في حريته يحس بأن هنـاك ضرورة أكبر منهـا وأوسع ، وهو في ضرورتـه يشعر بـأن هناك حرية أبعد مدى وأرحب أفقا .. وهذا صحيح لأنه في كل حالة يرى نفسه محاطا بحـالـة أخرى أكبر منهـا .. وكلمـا اتسع أفق العلم يتسع أمـامـه أفق المجهول ، وكلمـا اتسع أفق المجهول يلوح من ورائـه أفق العلم أرحب وأوسع . والإنسـان العـادي يمـارس هـذه الحـال في شؤونـه اليومية ، فكلما قضى حاجة شعر بأنه في طريقه إلى قضاء حاجـات أكثر عـددا وأبعـد مـدى ، والقديم القائل :

متى يـأتِ هـذا الموت لم تلف حـاجـة لنفسي إلا قـد قضيت قضـاءهـا

قد مات كما مات الكسائي وفي نفسه من حتى شيء[1] .. أما القائل :

تمـوت مـع المرء حـاجـاتـه وتبقى لـه حـاجـة مـا بقي

فهـو يرى أنـه كلمـا انقضت حـاجـة قـامت أخرى فـلا يـدرك حـاجـة حتى تجدّ حـاجـات وحـاجات ..« لا ينقضي الهم حتى ينقضي العمر » .

وحين يواجه الإنسان بحريته الوجود من حوله يجد نفسه مطالبا بتحويلـه من الضرورة إلى الحرية فيشعر بحقيقة مهمته ، وحين يرى نفسـه ضرورة تحتـاج إلى من يحولهـا إلى حريـة فقد جهل معنى وجوده ذاتـه .. إن الـذين يطلبون الحريـة من غيرهم ، لا يطلبون شيئـا لأنهم حين يطلبـون ذلـك يشعرون أنهم ضرورة ، وشعـورهم بـأنهم ضرورة يشعر الآخرين بـأنـه لا حاجة بهم إلى الحرية ..

وكون الحرية تؤخذ ولا تعطى يشير إلى أن الإنسان يبـدأ بتحويل الضرورة في الوجود

---

(١) الإمام الكسائي بعد أن أعياه البحث في كلمة (حتى) ولم يصل فيها إلى مـا يشفي قـال : « أموت وفي نفسي من حتى شيء » .

إلى حرية ، وعن طريق هذا التحويل يتحرر . وتفسير هذا أن الإنسان حين قام فيه الوعي انتقل من حالة الضرورة إلى حالة الحرية ، أي أن الطبيعة ذاتها تدعو الإنسان إلى الانتقال بها من حالة الضرورة إلى حالة الحرية .. وحين يتراجع الإنسان ويصبح ضرورة من جديد بفعل أخيه الإنسان ، فسبيله إلى التحرر من جديد لا يبدأ بتحرير ذاته من أخيه الإنسان بل بالاتجاه إلى الطبيعة من حوله يحررها ليتحرر بها كما جرى تحرير المعادن من حال الجمود إلى حال الحركة في وسائل النقل .

الإنسان لم يحرر الحيوان ، ولكن تحرير الطبيعة الواسع أدى إلى تحرير الحيوان من جر الأثقال والحراثة والنقل وما إلى ذلك . وكلما ازداد نقل الطبيعة من حال الضرورة إلى حال الحرية ازداد تحرر الحيوان . ولو أن جمعيات الرفق بالحيوان ظلت طول الدهر تنادي بتحرير الحصان من جر المحراث لما ظفرت بشيء . والذي حرره نقل الطبيعة من الضرورة إلى الحرية ، وهؤلاء الذين كانوا يمسكون بالفأس والرفش والقدوم .. إلخ ؛ لم يتحرروا بدعوات المصلحين ، ولم يحررهم إلا تحويل الضرورة في الطبيعة إلى حرية . لهذا كان تحرير الإنسان عن طريق نقل الطبيعة من حال الضرورة إلى حال الحرية هو الأصل في تحريره ، والسعي لتحريره مباشرة ليس بالحل الجذري وإنما هو حل مؤقت يعود بعده إلى العبودية ، وتحرير الأرض ليس من محتلها مباشرة ، وإنما عن طريق تحويل ضرورة الأرض من حول من يريد التحرير إلى حرية ، أو بعبارة أخرى تصنيع الطبيعة ، أي نقلها من الضرورة إلى الحرية . ولهذا كان تصنيع الطبيعة وما زال طريقا للتحرر ، ولو بقي الناس يصطرعون الدهر كله لكان تحرير فئة منهم على حساب استعباد فئة أخرى ما لم يصنعوا الوجود من حولهم . وهذه ناحية كانت موضوع خلاف شديد بين أنصار التصنيع وأعدائه في القرن التاسع عشر .. صحيح أن تحويل الطبيعة من ضرورة إلى حرية يكاد يلغي حرية الإنسان بسبب كثرة الحريات ، فلا تعدو أن تكون حريته واحدة منها . ولو عدنا إلى المعنى الأصل في اللفظ لوجدنا عنده الجواب عن هذه الحالة ، فكلما ازداد عدد استعمالات لفظ (ب ت) أو (ت ب) ازداد استيعاب اللفظين بقدر ازدياد المعاني الجديدة لأنها بحكم طبيعتها يستوعبان صورا من التصنيع لا نهاية لها .. وكذلك الإنسان كلما ازداد تحريره للطبيعة تزداد حريته بحيث تستوعب كل الضرورات المنقولة من المادة الصماء إلى نطاق الحرية .. كما يستوعب لفظ (ب ت) كل مستعملات معنى القطع اللانهائية . وهذا يصدق على الفرد الذي ينقل الطبيعة من الضرورة إلى الحرية ، فهو كلما ازداد ما ينقله ازداد شعوره باتساع حريته ، ولكنه

لا يصدق على من يرى الطبيعة منقولة من ضرورتها إلى الحرية مالم يشارك في هذا النقل بصورة أو بأخرى . ومانراه من ترف واستعلاء وشذوذ ، سببه عدم شمول عملية تحويل الضرورة إلى حرية ووقوف الكثيرين عند حدود التحويلات البسيطة وهذا التفاوت هو السبب فيما نراه من ترف واستعلاء وشذوذ ، فمخترع الآلة لا يترف ولا يستعلي بها كما يترف ويستعلي بها مقتنوها .. وناسجة الحرير لا تجر الذيل به خيلاء كتلك التي لا تعرف منه إلا اسمه فقط .. ولو سألنا حركة الجدل في هذا اللفظ عن معنى الحرية الذي قال عنه كارل ماركس بأنه نقل الدولة من جهاز يسيطر على الشعب إلى جهاز يسيطر عليه الشعب . فما الذي تقوله في تعريف من لا تحتاج إلى تعريف لأنها موجودة في كل شيء ولأنها أكبر من كل تعريف ..

إن ضد (ح رّ) هو (رحّ) والحر تميز فانطلاق والرّح توسع وتماد والفرق في حقيقة الأمر بين اللفظين هو الفرق بين الانحسار والتمادي ، ونقل الطبيعة من حركتها المترحرحة إلى حركة متميزة تجري على سمع الإنسان وبصره هو نقلها من الضرورة إلى الحرية .

فالحرية = كشف الضرورة عن الطبيعة .

وتحرر الإنسان ثمرة لكشف الضرورة عن الطبيعة .

والحرية : إزالة الرحح ..

و (ح رّ) و(رحّ) يتعاقبان ، فإذا أردنا إيجاد (ح رّ) أو الحرية تلفظنا بـ (ح ر) ، أي كشفنا عنها غطاءها ، فما إن ننتهي من الراء حتى تكون الراء نفسها بداية لـ (رح) والعكس بالعكس . وهكذا نجد أنفسنا دائما مع (اتصال منفصل) أو (انفصال متصل) .

« ومن هنا أيضا كان النقد الذي نوجهه إلى سارتر ينحصر في اقتصار سارتر على تفسير الإنسان بمقتضى مقولة واحدة هي مقولة الانفصال والملاشاة ، وبمقتضى هذه المقولة أقام سارتر تصوره الخاص بالزمان ، وتصور سارتر للزمان يقوم ـ على النقيض من فلسفة برجسون ـ على اعتبار أن الوعي يتضمن انفصالا متجددا في لحظات الزمن ، مما يتيح للوعي فرارا مستمرا من الماضي الذي انقضى ، نحو المستقبل الذي لم يجئ بعد . هذا التصور يعني انفصال الحاضر ـ وهو مجال الفعل الحر ـ عن الماضي ، بحيث يبدو كأن الزمن تنفصل لحظاته بعضها عن بعض ، وبحيث يبدو أن الماضي شيء قد انتهى وليس له أي قيمة ، كما أنه ليس جديرا بأن يعتبر[1] » .

---

(١) بين برجسون وسارتر لحبيب الشاروني ، ص ١٧٢

إن نظر سارتر إلى الزمن على أنه تناقصٌ يتفق وطبيعة سير الحركة في هذا الحرف ، لأنه آتٍ من الانقباض الذي يشير إليه الحرفان الأولان من (زم ن) . لأن الزمّ من الزمام القابض إلى الوراء . والنون لا تخرج عن هذا المعنى ، وإنْ أضافت إليه جديداً على نحو ما مرّ تفصيله .

والوعيُ حركةٌ من حركات الفكر ، نصبها في أجسادٍ من الألفاظ المنطوقة وغير المنطوقة ، وإلى غير المنطوقة يشير الشاعر :

إنّ الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

والدليل الذي هو اللسان ؛ آيةٌ ظاهرةٌ تصورُ بنطقها مافي الفكر .

والوعي ليس فرّاً خالصاً ، ولا كرّاً خالصاً ، وإنما هو فرّ وكرّ معاً في آن . وهو في فرّه وكرّه يتضمنُ انفصالاً بالفرّ ، كما يتضمن اتصالاً بالكرّ . وكأنه تيارٌ مُتناوب من جهة ، وتيار مستمر من جهة أخرى .

والحاضر ينفصل عن الماضي في الفرّ ، ثم يعود إليه في الكرّ ، ثم ينفصل في الفر ليعود كرّارا من جديد . وذلك كذلك دائماً وأبداً . وليس الماضي على هذا شيء قد أنتهى وليس له أيّةُ قيمة . ولو نظرنا في الفرّ منْ (ف رّ) ، لوجدنا صورة ذلك في الطائر يفرّ مبتعداً ، ولو نظرنا في ضده الرف من (رف) لوجدنا صورة ذلك في الطائر يقبل على فرخه يرفه بجناحيْه يتحسَّسُهُ . وعلى هذا فالفرار من البعْد ، والرّف من القُرب . ونهاية (ف ر) هي بداية (رف) ، والعكس بالعكس . وعلى هذا فإن الحركة بيْن (رف) و (ف ر) تتمثل في تيار متناوب يروح ويغدو في أقل جزء من الوقت . ولما كانت حركة الألفاظ صورة لحركة الأفكار ، فإن الماضي يفر ويكر عائداً ، ثم يفر ويكر عائداً ، وذلك كذلك دائماً وأبداً .

ولو سألنا حركة الجدل عن رأيها في رأي سارتر وناقديه من خلال (ب تّ) الذي يتضمن في داخله (ت بّ) ، وأن البتّ قطع دابر الشر ، فهو يتضمن في داخله نوعاً من الاستقرار[1] على حال بعينها ، كما سلف وأن حروف (ب تّ) وهي تمثل الماضي الذي انقطع

---

(١) يقول الراغب في مفرداته : ويتضمّن الاستمرار ، ويريد الاستمرار في صيغة (ت ب) ، قيل استتب لفلان كذا أي استمر . وأصل هذا من الطريق المستتب وهو الذي خدّ فيه السيارةُ أخدوداً فوضح واستبان لمن يسلكه . ويقال للموضع المستقر في منطقي تبّة .

قائمة في (ت بّ) وهي تمثل الحاضر .. وأن (البتّ) الذي هو قطع دابر الشر موجودة آثاره على صورة ما في (التبّ) الذي هو الاستتباب والاستقرار ، فالماضي موجود في الحاضر كوجود البذرة في الشجرة التي تتفرع منها فالاستتباب هو ثمرة ذلك البتّ وهو موجود فيه كوجود المقدمة في النتيجة .. والتب سيوجد في المستقبل أيضاً على غرار وجود الماضي في الحاضر . وكل مرحلة لاحقة أوسع وأشمل وأعم من السابقة ، ويمكن أن يقال إن الماضي موجود في الحاضر وغير موجود . وإن المستقبل موجود في الحاضر وغير موجود أيضاً ، فالموجود هو حاضر الماضي ، أو ماضي الحاضر ، ليس بحاضر ولا ماض ، كما أنه ليس بماض ولا حاضر ، ولكنه شيء منهما معاً ، وشيء متطور جديد وقديم في آن واحد . وإذا كانت استعمالات اللفظ اللامتناهية موجودة في الأصل على صورة ما ، والأصل موجود فيها بشكل ما ، ولكل من الأصل والفروع وجود مستقل بذاته ؛ فإن ماضي هذه اللغة في لسان الحيوان وحركة الطبيعة موجود فيما بين أيدينا من ألفاظ على صورة ما . وإذا كان بناء اللغة مشابهاً لبناء الوجود ، ومنه الإنسان ، فإن ماضي الإنسانية تبعاً لذلك موجود في حاضرها على صورة ما .

« فالفرد عند يونج يحمل في نفسه ثروة داخلية هي نماذج إنسانية قديمة بعيدة في القدم توارثها عن الأجيال دون أن يدري بها ، لأنها تسبح في نفسه منذ ميلادها . هذا النماذج الإنسانية ، أو هذه الثروة الداخلية ليست عامة بصفة مطلقة ، مثل الأفكار الفطرية عند ديكارت ، كما أنها ليست خبرة فردية شخصية ، كما هو الأمر عند فرويد ، وإنما هي مبادئ نوعية ، أو معان جمعية تتباين في دلالتها ومظاهرها وتختلف في تطورها ومدى عمقها . أجل إنها نماذج قديمة ، موغلة في القدم منذ العصور السحيقة ولكنها قائمة عند جميع الناس تظهر أثناء الحلم أو اليقظة وتتخذ صورا ورموزا مقنعة[1] » . ولو نظرت إلى مخارج الحروف وتداخلها في إدغامها وإخفائها وإقلابها وإبدالها وإعلالها ..إلخ ، وخروجها من مكان يكاد يكون واحدا ؛ لوجدت أن بينها نسباً ورحماً ، وأن بين حاضرها وماضيها نسباً ورحماً أيضا . ولو رجعت إلى استعمالات الألفاظ في القواميس لوجدت بعضها يلج في بعض كما يخرج بعضها من بعض .. وإنها لترجع في أصولها الأولى إلى الفعل وردّ الفعل لتلتقي مع الحركة العامة في الوجود . يقول مدريس هالفاكس[2] : « إذا كانت الذاكرة الاجتماعية تستمد قوتها وديمومتها

---

(١) بين برجسون وسارتر لحبيب الشاروني ص ١٧٧

(٢) المرجع السابق ، ص ١٧٨

من تلك الجماعة البشرية التي هي عمادة الذاكرة ، فإن من يقوم بعملية التذكر هم الأفراد ، من حيث هم أعضاء في جماعة » . على أن حركة الجدل حين تأتي بالنقيض لترفع الأصل وتأتي بالمركب لتزيل التناقض لا تعني قطع الماضي عن الحاضر وعن المستقبل .. فصيغة (ب ت) و (ت ب) واحدة من جهتين . من جهة المبنى حيث الحروف واحدة ، ومن جهة المعنى الذي يبين أن البتّ والتبّ مرحلتان متعاقبتان في نسيج الوجود ، يتقدم بتّ وقطع دابر الشر[1] ، ويعقبه الاستتباب والاستقرار على صورة ما ، فالبتّ موجود في التبّ ، وكلاهما موجودان في البتّ الذي يجري في المستقبل ليكون أوسع وأشمل[2] وأعم وأبعد مدى . وكل مرحلة بين سابقتها ولاحقتها .

الوجود ضرورة وكم ، يجد حريته وكيفه في الإنسان .. والفطرة تمثل أصل الشيء على ما كان عليه أو القدر المشترك الذي تكون عليه الأشياء قبل أن تطفر ، ولو رجعنا إلى الثنائي من فطر وطفر في لفظي (طفّ) و (فطّ) لوجدنا الطفّ يتجه إلى مجاوزة القدر ، والفطّ ينزع إلى الوقوف دونه ، وبعبارة أخرى ينزع الطفّ إلى الخروج على الجاذبية ، كما يميل الفطّ إلى الخضوع لها .. وطفّ الماء والمكيال ما فاض عن القدر . وقد جاء اسم المطفف من ذلك ، فهو إن اكتال على الناس بالغ في الكيل حتى يطف المكيال ، وإن كالهم حبس عنه الطف وكأنه ألقى به ، والفطّ : السّلح حين يرمي به . فما ارتفع في المكيال فهو الطفّ وما ارتمى منه فهو الفط ، والفرق بين الحركتين نزوع الأولى إلى الارتفاع وميل الثانية إلى الهبوط . وهما متضادتان في الجهة والدلالة . فالطف والطفرة نزوع إلى الخروج[3] على الجذب ، والفطّ والفطرة اتساق معه .. فالطفّ نلمحه في الجماد في صورة الموج ، وفي النبات في النزوع إلى الخروج عن سلطان الجذب بالخلية النباتية التي تتمادى ولا تخرج من مكانها ، والحيوان يخرج على الجذب بجسمه ، بينما يخرج الإنسان عليه بوعيه . وتتمثل عتبة الخروج العليا في الوعي

---

(١) ليس المراد في التمثيل ببتّ دابر الشر واستتباب الأمر بعد ذلك إلا مجرد تمثيل ، وإلا فكل بت يعقبه استتباب المبتوت على صورة ما في خير أو شر .

(٢) حين نقول إن البت الجديد أعمق وأشمل فإننا نريد بذلك تجدد الحياة وتجدد الكائن بعامة . وقد يكون التجدد على ما نرضى أو على ما نكره ولكنه تجدد على أي حال . ولو جمعنا قولهم : « لا جديد تحت الشمس » مع قولهم : « لا قديم تحت الشمس » لصرنا إلى التركيب الإضافي الذي هو سر الحركة في هذا الحرف وهو : (جديدُ القديم) و (قديم الجديد) .

(٣) نقول نزوع لأن كل حركة خروج تقابلها الجاذبية بأخرى تمسك بها ، ومن هنا ظهر الفعل ورد الفعل بين الجاذبية والخروج عليها .

الإنساني كما تتمثل العتبة الدنيا في النبات ، ففي حركات الجماد نزوع أعجم نحو التحرر يكشف عن ذاته في النبات ، ثم يتسع الكشف في الحيوان ، فإذا هو في الإنسان إعراب مبين .. ولو نظرنا إلى الانفطار والتفطر والفطور في صورة الانفتاح والانفراج ، وإلى الطفر في صورة الاندفاع ؛ لوجدنا أن حركة الطفر تبدأ حين يبلغ الفطور المدى ، وكأنها بداية التام لخطوة جديدة بعد أن انتهت الفطرة من إتمام خطوة البدء ، ولو نظرنا إلى اللفظ ـ وقد تقدم أن بنيان اللغة مشابه لبنيان الوجود ـ لوجدنا (طفّ) قائمة في (فطّ) كقيام (طفر) في (فطر) والعكس بالعكس ، فالطفرة وإن كانت مرحلة جديدة فهي قائمة في الفطرة ، فالحروف واحدة والوجهة متضادة ، والطفّ قائم في الفطّ على نحو ما هو في الطفرة والفطرة . وهذا يعني أن الحرية خرجت من الضرورة كخروج الوعي من التراب في مراحل متعاقبة . والحرية على هذا (كيف) للضرورة . فقد سبق أن كل مرحلة (كم) في ذاتها و (كيف) في تاليتها[1] التي تعقبها .. والفطرة (كمٌّ) يجد (كيفه) في الطفرة ، وكأن الفطرة تقابل الضرورة ، والطفرة تقابل الحرية ويمكن كتابة المعادلة الآتية :

الفطرة + التكيف = الطفرة .

الضرورة + التكيف = الحرية .

فالفطرة = الضرورة ، والحرية = الطفرة . وكل حالة (كيف) لما تلتها ، و (كمٌّ) في ذاتها .. ويمكن كتابة المعادلة بشكل آخر :

الفطرة ـ التكيف = الكم .

الضرورة ـ التكيف = الكم .

مع ملاحظة أن نقص الكيف في الفطرة والضرورة تحصيل حاصل ، وقد وضع في المعادلة للإيضاح ، وإلا فمن طبيعة الفطرة والضرورة في المادة الغفل خلوهما من الكيف الذي يحدثه الإنسان . ولا تستعمل هذه المعادلات كأرقام حسابية إلا بعد أن يتحدد المراد منها ، فقد سبق القول إن الضرورة قائمة في الحرية ، والحرية قائمة في الضرورة ، كما أن الطفرة قائمة في الفطرة ، وبالعكس . وهذه المعادلات من قبيل الإيضاح ، فلو كانت الفطرة بريئة من الطفرة تماماً ، والطفرة بريئة من الفطرة كل البراءة لكانت هذه المعادلات مطلقة .. ولكن

---

(١) لو قدر للإنسان أن تكون عتبة إحساسه قريبة من الكمال الحسي ـ ونقول الحسي لنشير إلى أننا نقف عند وجود التراب بعناصره الأولية لانتعداها ـ لرأى المراحل تتعاقب بأسرع من لمح البصر ، ولما أشد العجب من اللبن الحليب حين يروب ويختر ويمتلىء بما لا حد له من الأحياء التي تسعى ونعيا عن رصدها .

الإطلاق لا وجود له في عالم مقيد ، والفرق بين الأرقام الرياضية وهذه الألفاظ التي وضعناها موضع الأرقام في المعادلات ؛ أن الأرقام الحسابية لا وجود لها في الوجود ، وإنما هي أرقام تفترض افتراضاً ليس لها وجود قائم في الخارج أما الألفاظ فإنها من لحم الوجود ودمه ، والأرقام وإن كان لا وجود لها إلا في التصور فإنها بعمومها وإطلاقها ترقى إلى مرتبة المعنى الأصل في كل لفظ حين يتخلى عن وجهته ولا يبقى له وجود إلا في التصور ، ولو رجعنا إلى لفظ (رقم) و (م ق ر) لرأينا (الرقم) أثراً على ظاهر الشيء كالثوب والورق والجلد ،و (المقر) أثراً في باطن الشيء ، كمقر العنق وهو كسر عظامها من الداخل مع بقاء الجلد صحيحاً ، والتأثيران في الظاهر والباطن يشيران إلى تضاد اللفظين مبنى ومعنى ، والرقم يتطلب المرقوم ، كما يتطلب المقر المقور ، فإذا لم يكن هناك مرقوم ولا ممقور ، من كتاب أو عنق أو نحوهما ، فإن الأثر في الظاهر كالأثر في الداخل تعبيران عن حركة مطلقة لا وجود لها . وهي حركة عامة إذا عزلت عن المتحرك زالت ، ولم يعد الرقم والمقر إلا صيغة متضادة كتضاد الإشارات في الأعداد ، وفي هذه الحال يلتقي اللفظ والعدد .. وحين يتحرك اللفظ في استعمالاته اللامتناهية يتحرك في جهتين متضادتين في آن واحد ، إذ كل استعمال له في داخله صورة أخرى تضاده وتسير في عكس اتجاهه ، وتتحرك بحركته . والعدد ـ أيّ عدد ـ حين يشير إلى شيء في الواقع ؛ يتجه ، وحين يتجه يقوم ضده فيه ويتحرك بحركته ، فأنت حين تجمع (٢ + ٢) فإن الإشارة موجودة كتبت أم لم تكتب ، فهذه الصيغة تعني (+ ٢ مع + ٢ =) ولولا ذلك لما أمكن الجمع .. وحين تستعمل الأرقام مطلقة فإن الإشارات قائمة فيها ، وحين يصرف عنها النظر كرقم (٥) مثلاً فإن الإشارة وضدها قائمان في العدد ، ولكن صفة العموم الغالبة تجعل الإشارة بوجهيها من زيادة ونقص متضمنة في هذا العموم وإلا كان عموماً ناقصاً غير مطلق بحيث يشمل الزائد والناقص معاً ، أي يقبلها وليس بموجودين فيه . ولما كانت الألفاظ في أصولها قائمة على العموم والشمول فإنه يمكن الانتقال من بعضها إلى بعضها الآخر على مثل ما رأيت آنفاً . وذلك حين نفترض زوال الوجهة ، فإذا « كل البقر في الليل أسود » كما يعبر هيجل .

« ويتوقف امتداد التوجيه على القدرة في الكشف عن سلسلة مترابطة من التغيير المتعالق بحيث يفضي كل زوجين مترابطين من التغيير إلى زوجين آخرين في اتجاه نهائي يمكن أن نصنعه بأفعالنا الخاصة . وهذا الشرط الأخير هو الذي تحققه بوجه خاص موضوعات الفكر العلمي ، والعلم الطبيعي يضرب صفحاً عن اللا تجانس الكيفي في الأشياء المجربة حتى يجعلها جميعاً أفراداً في نظام واحد شامل متجانس ، فتصبح بذلك قادرة على انتقال أو تحول بعضها

إلى بعض »[1] . ولو رجعنا إلى لفظي (رق م) و (م ق ر) وأردنا أن نعبر عن أحد الزوجين بالآخر ، ومعلوم أن الرقم أثر في ظاهر الشيء ، والمقر أثر في باطنه ـ لوضعنا المعادلة التالية :

الرقم = الأثر في الظاهر .
المقر = الأثر في الباطن .
الرقم ـ المقر = ٠٠ .
لأنه إذا زال الظاهر زال معه باطنه لا محالة .

وكأنها تشير إلى تساوي الرقم والمقر عند زوال الأثر .. ولو نظرنا إلى معاني كل من اللفظين اللامتناهية لانتهينا من كل معنيين متقابلين إلى زوجين اثنين أو إلى ضدين متطابقين لأننا في وجود يقوم فيه كل شيء من زوجين اثنين فطرة وطبعاً . وكل زوج متعادل مع ضده القائم فيه وإذا صرف النظر عن الإشارة فيهما فهما سواء . والتضاد بين الإشارتين فيهما كأنه من قبيل التضاد بين (+ ١) و (− ١) ويكفي للكشف عما يطلب ديوي الكشف عنه أنْ تعلم أنَّ أحد الزوجين ظاهر واضح في كل شيء وهو الدليل على زوجه المضاد له والمستسرّ فيه فهو آية عليه .

« إن حلّ الأشياء والطبيعة ككل إلى وقائع لاتقرر إلا في صيغ من الكميات التي يمكن تناولها بالحساب ، كما نقول إن الأحمر هو عدد كذا من التغييرات على حين أن الأخضر عدد آخر ، إنما يبدو غريباً ومحيراً عندما نعجز عن تقدير ماتدل عليه . في الواقع هذا تصريح بأن هذه هي الطريقة الفعالة للتفكير في الأشياء ، أي الطريقة الفعالة لتكوين الأفكار عنها ، وصياغة معانيها »[2] .

لقد نقل التاج من معاني بضع :

« البضع كالمنع : القطع . والشق والتزوج والمجامعةُ والتبيين ويقال بضعه الكلام وأبضعه الكلام أي بينه له . والبضع في الدمع : أن يصير في الشفر ولا يفيض . والبضع : الطلاق وعقد النكاح ، استعمل فيه وفي النكاح كما استعمل النكاح في المعنيين . وهو ضد ـ ولعلهم نظروا إليه على أنه انفصال ، والنكاح اتصال وليس كذلك كما ستجده في الشرح ـ .

---

(١) البحث عن اليقين لجون ديوي ، ترجمة الدكتور أحمد فؤاد الأهواني ، ص ١٥٨

(٢) المرجع السابق ، ص ١٦٠

والبضع طائفة من الليل . والبضع من العدد غير معدود ، لأنه بمعنى القطعة . والقطعة غير محدودة ، والباضعة القطعة التي انقطعت من الغنم .

وبضعت من الماء : رويت . والبضيع : العرق لأنه يبضع من الجسد أي يسيل . والبضيع : الماء النمير . والبضيع : الشريك . وأبضع الشيء : جعله بضاعة . ويقول الراغب : والأصل في هذه الكلمة البضع وهو جملة من اللحم تبضع أي تقطع » وهذا تجوز منه على علو كعبه في هذا المجال والحركة في هذه الصيغة تخرج من تضامّها المتمثل بالباء الشفوية المتضامّة ، إلى التمادي بالضاد المطبقة باستطالة لتتفجر بالعين الحلقية المظهرة المتفجرة . وطبيعة سير هذه الحركة تشير إلى شيء خرج من حال التضام والالتحام ، إلى حال الإشراق في تفجر في شيء كان متضاماً فانشق ، وفي الزواج كان متصلاً فانفصل ، وفي الشيء كان مختفياً مستسراً فأظهره البيان والإفصاح ، وفي الشيء يمرّ منفصلاً ؛ كطائفة من الليل تنقضي ، وفي العرق يسيل ، وفي الدمع يفيض في العيون .

وإذا نظرنا إلى ماجاء من منقولات مقلوبة وزوجه المضاد له (ع ض ب) نجد :

« العضب : القطع . وعضبه : قطعه . والعضب : الشتم والضرب والرجوع . يقال عضب عليه : أي رجع عليه . والعضب : الأزمان . يقال عضبته الزمانة إذا أقعدته عن الحركة وأزمنته . والعضب : الشلل والخبل والعرج . والعضب : السيف وقيّدهُ الجوهري بالقاطع . والعضب : الرجل الحديد الكلام . والعضب : الغلام الخفيف الحار الرأس . والمعضوب : الضعيف والزمن الذي لا حراك به ، والأعضب من لا ناصر له » .

والحركة في (ع ض ب) تخرج من تفجر العين المظهرة إلى التمادي باستطالة بالضّاد المطبقة ، فالتضامّ بالباء الشفوية المتضامّة لتصور لنا حال الرجوع إلى الشيء تُمسك به . وحالَ الزّمن الذي قيّدته الزمانة عن الحركة . وحال الشلل التي منعت من التمادي . وحال الأعضب الذي فقد النصير فأصبح كالمقيد . وكل ذلك يشير إلى أنّ حال العجز عن التمادي في الشيء الذي تعضبه عكس حال انشقاق الشيء وانفراجه ، وعكس البيان في إعرابه ، وعكس العرق في سيلانه . وأما مجيء البضع للنكاح فقائم على معنى الدخول في البضع تجوزاً ، وليس من التضادّ في شيء . لأن البضع من الانفصال وحمله على النكاح للمعنى السابق . وأما مجيء العضب بمعنى القطع ، فقائم على أنّ الشيء الذي تعض عليه وتعضبه يجعلك تبدو وكأنك ماضٍ إلى احتوائه . واحتواؤه لا يتأتى إلاّ بقطعه وهذا من قبيل النظر إلى الحركة في مآلها . وهو كثير في هذه اللغة .

ويكاد يكون من غير الممكن وضوح التمايز بين الألفاظ لولا مقابلة الزوج بزوجه ، والضد بضده ، فالوضوح كل الوضوح حين تأخذ من كل تركيب زوجين اثنين يحدد كل منهما معنى الآخر ويوضحه توضيحاً يرقى في عمومه وشموله إلى مرتبة تجعل من الحدود الفاصلة بين كل لفظ ولفظ شيئاً يمكن حسابه بالأرقام ، ومن ثم إدخاله في معادلات تؤول بالصيرورة من معادلة إلى أخرى ، ولولا العموم أو قل هذه الوجهة المتمثلة بسير الحركة في الصيغة لاستحال أن ترى في لسان العرب وتاج العروس ما تراه من معان ليست إلا جزءاً من معان لا نهائية يمكن أن تقوم على المعنى الأصل .. فهذا العموم والشمول الذي يكاد يكون كأرقام في معادلات هو الذي يدفع الفكر إلى لمحه واستيعابه في كل تركيب جديد ، ولولا الرجوع إلى صفات الحروف وقرنها بتركيب الصيغة لما وضح الأمر على مثل ما رأيت .

ويقول ديوي[1] : « لسنا نقول إن صياغة الأفكار عن الأشياء المجربة في صيغة كميات تقاس كما يقررها فن أو تكتيك مقصود هي الطريق الذي يجب أن تعقل به ، أو الطريق الصحيح للتفكير فيها ، بل تقرر أنه لغرض الانتقال المعمم الممتد إلى ما لا نهاية له من فكرة إلى فكرة ، فهذه هي الطريقة للتفكير فيها » . ولما كانت صياغة الحرف جاءت عفواً ومن خلال تفاعل الإنسان مع الوجود ، فقد جاءت دقيقة في نقلها ، وعامة في شمولها ، وواضحة في دلالاتها وضوح الأرقام الحسابية . ولهذا تم الانتقال بها من استعمال إلى استعمال بيسر وسهولة ، ونحن الآن في محاولتنا صياغة الأفكار عن الأشياء المجربة في صيغة كميات تقاس ، نسلك ذلك الطريق الذي سلكه حرفنا وبشكل فطري وبدقة ما بعدها دقة .. ومعنى البضع الذي هو شقّ في الشيء لا يستطيع فرد أن يبلغ به المدى وقد استوعبت صورته ما استوعبت من معان شملت حتى المخالطة ، والمداخلة ، والجزيرة ، والبحر ، وأجزاء الشيء ، والقطعة .. إلخ ، لم يكن له هذا العموم والشمول لولا أن يكون من هذه المعاني بمثابة الأرقام الحسابية من المسائل القائمة عليها .. فهو (كم) كأي كمٍّ آخر يجد (كيفه) اللامتناهي في هذه الاستعمالات اللانهائية ... والبضع أو (العضب) في أصل معناهما ضرورة تتحول إلى حرية في معانيهما اللانهائية . فأنت مع كل معنى أصل أي مع كل وجهة قائمة على طبيعة سير الحركة في الشيء حيال ضرورة ، وأنت مع استعمالاته اللانهائية في حرية مقيدة بالوجهة ، ولذا كان البيان في أخص معانيه مرادفاً للحرية إن لم يكن هو الحرية نفسها . فالإنسان بالبيان ينقل الضرورة

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٦٠

الأصل في كل لفظ إلى حريات لا حدود لها ، وكلٌ يمارس هذه الحريات على قدره .. وخطوات الحرية من قبل ومن بعد تبدأ أول ما تبدأ بالكلمة ، وحظ كل كلمة من الحرية على مقدار صلتها بالضرورة .. فلما كانت أكثر استيعاباً لها كانت آصل في حريتها . والحرية تكبر كلما كبرت الضرورة ، وتصغر بصغرها . ويسأل ديوي[1] : « كيف نفعل بغير فعل ، بدون أن نعمل شيئاً ؟ » . ثم يقول : « ولو أن الناس بضرب من التناقض في الكلام قد تمكنوا من التفكير في هذا السؤال قبل تبين طريق الإجابة عنه ، لأضربوا عن النظر فيه باعتباره غير قابل للحل . إذ كيف يستطيع الإنسان أن يستبق تخطيطاً لثمرة نشاط ما بحيث يوجه تأدية عمل يؤمن تلك الثمرة أو يبعدنا عنها ؟ لا بد أن يكون الإنسان قد وقع على الحل عرضاً كنتيجة ثانوية ، ثم استخدمه بعد ذلك بالقصد . ومن الطبيعي أن نفترض أن الوقوع على الحل جاء ثمرة الحياة الاجتماعية بالنقل ، وليكن ذلك عن طريق الصيحات التي وجهت ذات يوم ألوان النشاط توجيها مفيداً بغير قصد ، ثم استخدمت بعد ذلك عن قصد لذلك الغرض . ومهما يكن من أمر الأصل ، فقد وجد الحل حين ظهرت (الرموز) إلى الوجود . فنحن نعمل بغير عمل عن طريق الرموز ، إشارات كانت أو ألفاظا أو تركيبات دقيقة ، أي أننا نؤدي تجارب بوساطة رموز لها نتائج ليست في ذاتها إلا رمزية ، ولذلك لا تقيدنا بعواقب فعلية أو وجودية ، فلو أن شخصاً أشعل ناراً ، أو شتم منافساً له ، لترتب على ذلك نتائج ، إنه يلقى مصيره . ولكنه إذا تمثل الفعل في رموز بينه وبين نفسه استطاع أن يستبق نتيجته ، وأن يقدر قدره ، وعندئذ يستطيع أن يفعل أو لا يفعل في الخارج على أساس ما توقعه وهو الذي ليس موجوداً في الواقع . فلا ريب أنّ اختراع أو كشف الرموز هو في الأغلب أعظم حادث فريد في تاريخ الإنسان ،إذ بدونها لا يتيسر أي تقدم فكري ، وبها لا حد للتطور الفكري إلا إذا حده غباء فطري » .

وحين نجد في حرفنا العربي هذا التناسق الكامل بين حركة الجدل فيه وحركة الجدل في الوجود ، لا تعود ألفاظه مجرد رموز كما يرى ديوي ، بل إنها صورة صادقة لمسيرة الوجود الحي ، تحمل في ثناياها الوجود بلحمه ودمه . وحين يقول ديوي[2] : « إن العلاقة لا متغيرية ، إنها أزلية ، لا على معنى أنها مستمرة على مر الزمان ، أو أنها دائمة كالأنواع

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٧٧

(٢) المرجع نفسه ، ص ١٨٩

الأرسطية أو المادة النيوتونية ، بل على معنى أن العمليـة كعلاقـة يـدركها الفكر مستقلـة عن الحالات التي تتمثل فيها خـارجيـا ، ولو أن معنـاهـا لا يوجـد إلا في (إمكان هـذه الألوان من التحقق) . ولو أردنا أن نعرض رأي ديوي هذا على جدلية الحرف لوجـدنـا لفـظ (ع ق د)[1] يرجع في استعمالاته الواسعـة إلى توثق الشيء وتمـاسكـه كما يرجع ضـده (د ق ع) إلى التفكـك والتراخي .

والـدقع التراب ، والتراب الـدقيـق الـذي تفكـك وتراخى ، واللفظـان متضـادان مبنى ومعنى . فالتوثق والتماسك ضد التفكك والتراخي ، وصيغـة (ع ق د) واحتواؤهـا في مقلوبها على (د ق ع) صيغة ثابتة لا تتغير ولا تتبدل ، فهي تمثل في ثباتها المستقر المستمر ثبات العلاقـة اللامتغيرية ، وثبات العلاقة هنا يعني أن كافـة استعمالات (ع ق د) اللامتنـاهيـة والتي عـدد منهـا لسـان العرب مـا استوعب خمس صفحـات ؛ يتحتم أن تتضمن معنى التوثـق والتماسـك في صورة ما . كما أن كافة استعمالات (د ق ع) اللامتناهية والتي جاء منها في اللسان مـا استوعب صفحـة كاملـة ؛ يجب أن تتضمن معنى التفكـك والتراخي . والعلاقـة بين الأصـل واستعمالاتـه اللامتناهية علاقة قائمة في حس القوم قبلاً ، وتحتـاج إلى من يوقظهـا من جـديـد .. والعلاقـة بين التوثق والتماسك من جهة وبين التفكك والتراخي من جهة أخرى يـدركهـا الفكر مستقلـة عن (ع ق د) و (د ق ع) وهي علاقـة لا تستقـل بـوجـودهـا عـما تتعلـق بـه . فهي عـلاقـة متطورة ، متحـولـة ، متبـدلـة ، لا تحد ولا يمكن أن تحـد لأنهـا غير متنـاهيـة ، وهي نسيـج وحدها ، ليست كالأنواع الأرسطية ولا كالمادة النيوتونية .. ولكن الذي يـدرك هـذه العلاقـة بين (ع ق د) و (د ق ع) في صورة العـلاقـة بين التـوثـق والتماسـك وبين التفكـك والتراخي يستطيع أن يصل أي استعمال من الاستعمالات اللانهائية بأصله بإمساكه بهذه البوصلة التي هي وجهة الحركة في (ع ق د) و (د ق ع) ، فيصل إلى المعنى المراد بمجرد أن يتبين هذه العلاقة . ومعنى ذلـك أن إدراك هــذه العـلاقــة يمكن كل من يعرفهــا من استيعــاب كل الاستعمالات اللامتناهية التي تتضمنها . وهذا معناه أن خلود اللغـة وبقـاءهـا رهن ببقـاء هـذه العلاقـة بين الأصل وفروعه ، وأن القضاء عليها باستحداث العاميات قضاء على اللغة كلهـا لانقطـاع صلـة الأصل بفروعه ، والفروع اللامتناهية بأصلها ، وهذا ما يريـده دعـاة العـاميـات في كل مكان وزمان عرفوه أم جهلوه ..

---

(١) لسان العرب ، مادتا (ع ق د) و (د ق ع) .

ولو رجعنا إلى هذه الأرقام في ألفاظها الدالة عليها لوجدنا الواحد جاء من الوحدة والتفرد ، والمثنى جاء من ثني شيء على شيء ، والثلاثة في حرفيها الأولين من الثلة وهي الجماعة ، والأربعة من الربع وهو الإقامة في المكان ومن ذلك البيت ذو الأركان الأربعة : فهي في ألفاظها ذات صلة بالوجود الشاخص القائم ، وأما الألفاظ التي لا صلة لها بحركة الجدل في اللفظ فهي اصطلاحات على طريق الفكر ، ووسيلة من وسائل المعرفة ، فهي مستقلة عن حركة الجدل في الحرف ، وإن كانت تجري مجراه على التجوز باعتبار أن كل عدد موجب يتضمن عدداً سالباً ، لذا كان اعتبار اللفظ كالرقم الحسابي المجرد غير سائغ . لأن اللفظ قائم على التضاد ، والرقم اصطلاح قائم على ما يشبه التجريد . والتجريد المطلق لا محل له في وجود يقوم على التقيد ، ولهذا كان لابد من لمح إشارة الزائد أو الناقص في الواحد لتجري حركة الجدل في العدد مجراها في اللفظ . والإشارة والوجهة هي الأصل في اللفظ والعدد معاً .. فكما يرجع اللفظ في المعنى الأصل إلى الوجهة وكأنه لا وجود له في غيرها ، يرتد العدد إلى هذه الوجهة وكأنه يبحث عن معناه فيها .. وحركة الجدل في هذا الحرف لا تزيد على أن تجعل من الطفرة كيفا للفطرة ، والطفرة فيه ليست شذوذاً ، ولا قفزات فوق حواجز ؛ بل هي خطوة كسائر الخطوات تنتقل فيها الضرورة إلى الحرية .. إذ ينتقل فيها الشيء من مادته الخام إلى شيء مصنوع .. ولفظ (ص ن ع) له في الأذهان اليوم صورة لا يمكن الخروج منها إلى ضده (ن ص ع) ، جاء في التاج من منقولات (ص ن ع) :

صنع الشيء : فعله وعمله . وصناعة الفرس : حسن القيام عليه وهو مجاز . والسيف الصنيع : الصقيل ، وقال الجوهري : المجلوّ ، وقال غيره : المجرب . والصنيع : الطعام والإحسان وهو مجاز . وقيل كل ما اصطنع من خير . واصطنعته : ربيته وخرجته وأدبته ، ورجل صنع اليدين ، ورجل صنع اللسان ، ولسان صنع ؛ يقال ذلك لكل بليغ .

والمصنعة : كالحوض أو شبه الصهريج يجمع فيها ماء المطر . وتسمى القرى مصانع . والمصانع : المباني والقصور والآبار وغيرها . والتصانع : تكلف الصلاح وحسن السمت والتزين . والصناعة : الرشوة والمداراة والمداهنة . واصطنع فلان خاتماً : أمر أن يصنع له . واستصنع الشيء : دعا إلى صنعه .

وصيغة (ص ن ع) تتجه إلى رعاية الشيء واحتوائه . والتصنيع في كل وجوهه من رعاية الشيء وصيانته . في صورة السيف تصقله . والفرس تحسن القيام عليه . وأبسط صور

هـذه المنقولات ؛ صورة المصنعة التي هي كالحوض يُجمع فيه ماء المطر ، فإذا قرنتَ هـذه الصورة البسيطة بصورة أخرى مناقضة لها جاءت من مقلوبها (ن ص ع) الـذي يشير إلى المناصع ، التي هي مواضع يُتخلّى فيها كالغائط ، وهو المكان المنخفض ، تبين لـك أن استجماع الماء في المصانع ، عكس طرح الفضلات في المناصع . ولهذا قالوا : نصعت الأم بولدها : ولدته . وأنصع : أظهر ما في نفسه . ونصعت الناقةُ : إذا مضغت الجرة . ولا تمضغها إلا إذا أخرجتها من جوفها إلى فمها . وهـذه الصور تشير إلى أن صيغة (ص ن ع) تتجه لاحتواء الشيء ورعايته . وصيغة (ن ص ع) تتجه لإخراجه وإظهاره . وليس النصوع في الثوب ونحوه إلا خروجه من كل شائبة . وما بقي من منقول الصيغتين فهو على هذا بمجاز يقرب أو يبعد .

واللفظان متضادان مبنى ومعنى ، فهذه اليد الصناع تنقل الشيء من الضرورة إلى الحرية في قطعة النسيج ، مثلاً من أمثلة التصنيع في أيامه الأولى ، ويستوعب في معناه كل تصنيع في كل مجال في الصناعة والزراعة بل وكل شيء . وكل نقل مهما كان ضئيلاً لأي جزء في الطبيعة من حال الضرورة إلى حال الحرية تصنيع .. وكأن التصنيع يمضي بنا إلى الحرية ، وقد قام بذلك فعلاً ، فقد حرر الحيوان من الجر أو كاد ، وهو ماض في تحرير الإنسان إلى أن يصبح العمل ميسراً . إننا نجتمع في المصعد فتتسارع الأيدي للضغط على زره لأن الضغط متعة وتعبير عن الذات العارفة . فإذا وصلنا في تحرير الطبيعة من ضرورتها في كل ما نصنع إلى شيء من هذا الحد تسابقنا إلى ضغط الأزرار لنعبر عن وجودنا بمعرفتنا وليردد من شاء :

طلب الأبلق العقوق فلما ... لم ينله أراد بيْض الأنوق[1]

يقول أحدهم : « عصر الاشتراكية يوم يصبح العمل متعة » ، والتصنيع لم شعث الضرورة ، وإخراجه في صورة من الحرية على نحو ما تتخذ فيه اليد الصناع من الأوبار والأشعار أثاثاً ورئيا[2] .

فالوجود ضرورة والأيدي الصناع آخذة في تحريره من ضرورته ، والناس يطلبون الحرية وهي بين أيديهم في كل ما يعملون من أصغر الأعمال إلى أكبرها .

---

(١) هذا بيت من الشعر يبين الانتقال من طلب محال إلى طلب محال ، والأبلق العقوق هو الذكر الحامل !! والأبلق العقوق الذكر من النوق وهو لا يحمل !!

(٢) منظراً جميلاً .

الباب الخامس

تشابه الأضداد

تشابه الأضداد

المعروف أن الأضداد لا تشابه بينها ، وهي أبعد ما تكون عن الشبه . والتضاد قائم على نوع من الطباق ، تقارن فيه أقصى حالة في شيء بأقصى حالة في شيء آخر ، كأن تقارن أقصى حالة من شباب النهار بأقصى حالة من حلكة الليل البهيم فترى أن ليس بين الحالين شبه ، ولو قرنت بين آخر لحظة من النهار ، وأول لحظة من الليل لوجدتها متشابهين أي تشابه ، وكذلك لو قرنت بين آخر لحظة من الليل وأول لحظة من النهار . ومع كل ذلك فالنهار نقيض الليل ، وقد رأيت أنهما متناقضان ومتشابهان ، فهما متناقضان من وجه ومتشابهان من وجه آخر . وتشابه الألفاظ وتناقضها على مثل هذا ، ولو أخذت لفظاً ـ أيّ لفظ ـ لوجدته يحوي نقيضه في ذاته ، فلو أخذت لفظ (ق ر ف) وهو يعني المخالطة ، ولفظ (ف ر ق) الموجود فيه لرأيته يعني الانفصال ، وبين المخالطة والانفصال تضاد ظاهر .

ولعلك لو قرنت بعضاً من أوعية القوم ، مثل الفرق الذي هو وعاء أو مكيال ضخم أو إناء ـ بالقرف الذي هو وعاء من جلد يدبغ بقشور الرمان ؛ لوجدت تشابهاً بين الوعاءين .

والمقارفة التي هي : المداناة والملامسة والملاصقة ، متمثلة في قِشْر الشجر ولحائه المتصل به ، هي نقيض المفارقة التي هي الانفصال والتمايز . ولكن هذه المقارفة إذا نظرنا إلى القرف ينفصل عن الشجر فإذا هو فرق ، لأنه فارق أصله بعد أن كان ملتصقاً ، ومع ذلك تبقى المقارفة من المخالطة وتبقى المفارقة من الانفصال . والفطرة لا تخرج على ذاتها إلاّ بالتكلّف ، وهذه الصيغ التي بين أيدينا صدرت عن الصائتين يوم صدرت وهم أبعد ما يكونون عن ذلك . والفطرة مقيدة بطبيعة سيْر الحركة في الصيغة . وطبيعة سير الحركة في الصيغة هي طبيعة سيْر الفطرة ذاتها التي فطر الله الناس عليها . والفاء في آخر (ق ر ف) هي التي أخذت بالشيء الذي (قرّ) إلى الاختلاط . والقاف في آخر (ف ر ق) هي التي أخذت بيد (الفرار) إلى بلوغ المدى . ولو نظرت إلى الشيء الذي يمضي إلى قراره كما في قول عنترة :

جـــادت عليهـــا كل عين ثرّة   فتركن كل قرارة كالـــــدرهم

لوجدت الفاء قد أخذت بيد الماء إلى مقارفة القرارة ومخالطتها على عكس ما فعلته القاف في (ف رق) فقد أخذت بيد الفرار إلى الاصطدام بأقصى المدى ، لأن القر يبقى قرا ، والفرار يبقى فراراً ، والحرف الأخير في الثلاثي لا يغلب الحرفين وإنما يضيف شيئاً جديداً ، على عكس الثنائي فإن الغلبة تكون له .

إن المفارقة مرحلة متصلة بالمقارفة ، فما أن تنتهي المقارفة حتى تقوم المفارقة ، وما أن ينتهي الليل حتى يتبلج الإصباح ، ولقد أطلقوا لفظ (الفريق) على النخلة يكون فيها أخرى مقارفة لها وملاصقة ومدانية لأنها متفرعة منها ، فهي فريق من وجه حيث افترق جزء من النخلة عن أصله الأم ، وهي مقارفة من وجه آخر لأنها ملاصقة لهذا الأصل الأم . ولا عجب إذا رأيتهم يطلقون اسم (الفريقة) على أشياء تخلط للنفساء من برّ وتمر وحلبة لتأكلها . فهذا الطعام مؤلف من أشياء متفرقة قارف بعضها بعضاً ، فهو متفرق ومتقارف إذا نظرت إلى تداني هذه الأجزاء واختلاطها في طعام واحد . وكل حركة في الوجود على هذا .

ولو رجعت إلى لفظ (قر) لوجدته من الاستقرار والتمكن والتكاثف ، ولوجدت لفظ (فر) من الفرار والبعد والتمدد ، لأن الحرف الأخير في قرف وفرق لا يغير من اتجاه المعنى الأصل في (قر) و (فر) وإن جاء بالتخصيص والتقييد على نحو ما مرّ ، ولا يخفى أنه في (قر) نظر إلى الحركة في مآلها ، أي في الحال التي تصير إليها وليس في حركتها ، وهذا معروف وقد مرّ ذكره كثيراً .

فهذه الأضداد متباينة متشابهة ، والقول بأنها متباينة متشابهة إن هو إلا إعلان لحقيقتها الجدلية . فكل شيء في هذه الألفاظ يقوم على هذا ، وإن لفظي (ف رق) و (ق رف) بحروفها الواحدة متشابهان ، وبمعنييها المفارقة والملاصقة متضادان ، والفرق بينهما في الاتجاه : فحين يبدأ اللفظ الأول ينتهي الآخر ، والعكس بالعكس ، ومسيرة الوجود تقضي بأن تتعاقب المراحل ، والمراحل المتعاقبة متضادة ومتشابهة معاً ، والتشابه عارض والتضاد هو الأصل : فهي متضادة إذا تناءت الخطوات وتباعدت كتباعد نصف الليل عن نصف النهار ، وهي متشابهة إذا تجاورت وتدانت وتلاصقت ، حتى أنك لا تستطيع أن تميز بينها إلاّ بالاتجاه ، وبالاتجاه وحده . وحين يتجافى لحاء الشجرة قليلاً عن جسدها يتحول (القرف الملاصق) إلى (فرق مفارق) ، وحين يلتصق اللحاء يصبح قرفاً بما دانى من جسد الشجرة ولامس . ولحاء الشجرة يتقرف ، أي يتهيأ للتمايز ، وتلك تسمية له بما سيصير إليه ، أي من

قبيل تسمية الحركة بمآلها الذي تؤول إليه ، وهو بالتصاقه الشديد لاسبيل إلى تمايزه ، فإذا تقرف كأنه وهو الملاصق المداني أصبح مستقلاً بتدانيه والتصاقه ، وإذا لم تراعَ هذه الناحية اختلط الاتصال بالانفصال وأصبحت المقارفة والمفارقة واحداً ، لأن تقرف القشر يعني تباعده عن جسم الشجرة ، ولا يعني التفرق شيئاً غير هذا التباعد ، ولكن الأمر غير ذلك ، فالتقرف هنا ليس مراداً لذاته بل هو لإظهار أن قشرة الشجرة المقارفة قد تميزت ، فهو بمثابة إعلان أن المقارف مفارق ، ولما كانت الحدود الفاصلة بين المفارقة والمقارفة حدوداً لم يتمكن العلم حتى الآن من الوصول إلى الجزء الذي تنتهي عنده المقارفة وتبدأ به المفارقة بشكل واضح متميز بدت الحالات على جانبي الحدين متشابهة إلى حد كبير يجعل النظرة العجلى تخلط بين المقارفة والمفارقة عند هذه الحدود المتجاورة المتدانية ، ولا لوم على اللغة التي تظهر رموزها وكأنها تستعمل للشيء وضده بآن واحد ، إن نحن لم نميز اتجاهاً من آخر في اللفظين المتضادين ، لأنه لا يفصل بينهما في الحدود المتشابهة المتجاورة إلا اتجاه أحدهما للإيجاب والآخر للسلب ، وتلك هي سمة الحركة في صميم الشيء ، ومعروف أن السلب والإيجاب ليسا إلا اصطلاحين في مثل هذه الأحوال ، فلك أن تسمي السلب إيجاباً والإيجاب سلباً . فجزء الشجرة المفارق يمكن النظر إليه على أنه مقارف لشيء آخر ، وكذلك جزؤها المقارف يمكن اعتباره على أنه مفترق عما سوى الشجرة ومبتعد عنه .. ومراحل سير الوجود تشتبه أحياناً ، وهنا يكمن الخطر ، فما أسهل أن يلبس المقارف ثوب المفارق والمفارق ثوب المقارف فترى مرحلة بأكملها قد لبست غير لبوسها وظهرت على غير وجهها ، حين تخفى معالم الاتجاه أو تستر بأقنعة تجعل من قاعدة « إنما الأعمال بالنيات » طريقاً إلى جعل الموجب سالباً والسالب موجباً ، فالحدود الفاصلة بين مرحلة ومرحلة لاتستبين إلا إذا تباعدت المرحلتان ، كما يتباعد الليل والنهار ليتميزا ، أما في لحظة تجاورهما فآخر لحظة من النهار كأول لحظة من الليل لاتتميزان إلا بالاتجاه .. اتجاه نحو النهار المدبر واتجاه نحو الليل المقبل . والمجتمع الذي يريد أن يستبرئ لوجهته التي هو موليها ، عليه أن يتقي الشبهات التي تنتشر على الحدود الفاصلة بين مرحلة وأخرى ، فلا يلتبس عليه اتجاه باتجاه ، وهذا الالتباس يسري رويداً رويداً فإذا نحن بعد ذلك « لاأنت أنت ولا الديار دياراً »[1] ، والذين قالوا بالجدلية وانتظام الوجود في الصيغة (الديالكتيكية) إذا نظروا إلى الأضداد في شبابها فحسب فلم يروا إلا نصف الليل في مقابل نصف النهار عاجزون عن وصل

---

(١) هذا البيت نكرره كما نكرر مانتحدث عنه في كل كلمة لأن الأصل واحد

مرحلة الليل بمرحلة النهار إلا عن طريق التشابه ، وعندها يصبح الجدل في سيره (الديالكتيكي) قفزات لا رابط بينها ولا اتصال ، وكأنه طفرة أبداً وانتقال من بياض النهار إلى سواد الليل في مثل لمح البصر أو هو أقرب ، وقد غمت فيه الفطرة بسحب طفرة لا وجود لها إلا في الفطرة .

ولما كان الليل يلج في النهار ، والنهار يلج في الليل ، وكل مرحلة تخرج من سالفتها ؛ جاءت الولادة الطبيعية لهذه المراحل متسلسلة متصلة ، كل لحظة فيها تخرج من الأخرى ، وكل لحظتين متجاورتين متشابهتان ، ويبرز بينهما جلياً التضاد كلما تباعدتا ، فإذا بلغ موجها أقصى مده ، عادتا إلى التقارب من جديد ولكن في صورة أكمل وأتمّ وأوسع وأشمل بما لا مجال فيه للمقارنة بين حالها في التقارب الجديد وبين حالها في التقارب السابق إلا في الصيغة الجدلية والسير الديالكتيكي ، ذلك السير الذي لا يعني إلا انطلاق فطرة الشيء على سجيتها .

وإذا عدت إلى لفظي (ف رق) و (ق رف) وجدت أن المفارقة لا تسمى مفارقة إلا إذا سبقتها مقارفة ، أي مخالطة وملاصقة وملامسة ، وهذه المفارقة حين تكون مجاورة للمقارفة « بيتَ بيتَ »[1] فإنه يمكن أن تسمى مقارفة بحكم الجوار ، وهذا واقع في أسلوب القوم ، وحين سئلوا عن قول القائل :

وقبر حرب بمكان قفر   وليس قرب قبر حرب قبر

لِمَ جاء لفظ (قبر) الأخير في البيت مكسوراً مع أنّ محله الرفع ؟.. أجابوا بأنه جاء مجروراً لمجاورته للفظ حرب قبله وهو مجرور ، وهذا من باب الجر على المجاورة عملاً بقولهم : « ويؤخذ الجار بجرم الجار » .

لذلك تأخذ المقارفة اسم المفارقة ، كما تأخذ المفارقة اسم المقارفة أيضاً ، والقول إن المفارقة تسمى مقارفة والعكس بالعكس ، ليس قولاً على عواهنه ؛ بل إن طبيعة الجدل ومنطق الديالكتيك يقضي بذلك ، لأن المراحل يستحيل سيرها الديالكتيكي مالم تتشابه كل خطوة مع الخطوة التي تليها مباشرة ثم يقل التشابه ويكبر التضاد كلما تباعدت الخطوات . والذي يرجع إلى سير الحركة في الجماد والنبات والحيوان والإنسان بل وسائر الموجودات يرى أن الخطوات تتشابه كلما تدانت وتتضاد كلما تباعدت ، وهكذا فكلما ابتعدت الخطوة

---

(١) العرب تقول : هو جاري (بيت بيت) أي ملاصقاً .

عظمت المفارقة والمباعدة ، وكلما دنت الخطوة واتصلت اشتدت المقارفة والمخالطة والملامسة حتى يصدق منطق الجدل الديالكتيكي بأن كل تشابه فيه تضاد ، وكل تضاد فيه تشابه ، ولو نظرت إلى المفارقة وهي في تباعدها عن المقارفة تجدها في طريقها إلى المقارفة ، كالذي يمعن في سيره نحو الغرب فهو في الوقت ذاته ممعن في سيره نحو الشرق ، والعكس بالعكس ، وهذا أمر لا بدّ منه لأن حروف (ف ر ق) هي نفسها حروف (ق ر ف) ولكن الحروف بها عكسن كما يقول أبو العلاء :

وجرم في الحقيقة مثل جمر ولكن الحروف بـه عُكِسْنَ

والاتجاه هو الذي يظهر الفرق بينهما ، ذلك الاتجاه الذي يتحدد في الخطوة أو قل في الحرف الأول ، ومن هنا كانت صحة أولى الخطوات في المسيرة شرطاً للوصول إلى الغاية ، لأن ما يتلوها من خطوات قائم عليها ومتجه إلى وجهتها . وما حرص المجتمع على سلامة التنشئة إلا لأن الخطوات الأولى في حياة الجيل - أيّ جيل - هي التي تحدد معالم المستقبل ، وترسم حدوده ، وتقيم أسسه ودعائمه . وصحة الاتجاه إن تغوفل عنها لحظة أخذت بزمام المرحلة في وجهة غير وجهتها وطريق غير طريقها - ولو أنك استبدلت موقع الفاء بموقع الراء من لفظ (ف ر ق) فأصبحت (ر ف ق) لانعكس الأمر بمجرد استبدال موقع بموقع بين الحرفين في المسار الجدلي الديالكتيكي من اللفظ ، لأن رفق ترجع في كل ما ورد تحت اسمها في كتب اللغة إلى المصاحبة[1] ، والمصاحبة ضد المفارقة ، وكأن هذه المصاحبة كانت تعني فيما تعنيه التعاون في سبيل البقاء فلحقت بها معاني التلطف مجازاً ، لأن المجاورة المكانية آصل في معنى الرفقة من التلطف ، والتلطف والتعاون في سبيل العيش من ثمار المرافقة والمصاحبة ، وبصورة عامة تتقدم الحركات الحسية المتمثلة هنا في المجاورة على الحركات المعنوية التي هي التلطف والتعاون ..

وهكذا ينعكس معنى اللفظ باستبدال موقع الفاء من (ف ر ق) بموقع الراء من (ر ف ق) وفي هذا إشارة إلى أن الخطوة الأولى في المسيرة هي التي تحدد معالم الطريق إلى الهدف وتضع الصوى والرجوم على جانبيه .

والأضداد ليست من نوع الأضداد المعروفة والمتداولة ؛ كالخير والشر ، والحر والبرد ،

(١) ومعاني (ر ف ق) وإن رجعت إلى معنى المصاحبة ، فإن لكل من الصيغتين هويتها المميزة وليس تفسير إحداهما بالأخرى إلا من قبيل التجوز وإننا نكرر هذا دائماً لشدة الحاجة إلى مثل هذا التكرار .

والعلم والجهل ، وما إلى ذلك ، فهذه الأضداد تمثل نقطة يبلغ فيها الحال مدى تقوم بينه وبين الحال المضادة هوة لا يمكن تجاوزها إلا بصرف النظر عن قسم كبير من المرحلة التي تصل بين الضدين ، وهيهات أن يتمكن المرء من الانتقال من الجهل إلى العلم ، لأنه إذا كان جاهلاً فلسوف تمر فترة يقضيها في التحري ومحاولة الكشف ، وما أكثر ما ينبو فيها الصارم ويكبو فيها الجواد ، هذه الفترة هي فترة التلمس ؛ فترة تنقضي وطالب العلم يتحسس معالم طريقه يضل كثيراً ويهتدي قليلاً إلى أن يقول مع أرخميدس : « وجدتها وجدتها » وقد لا يكون وجدها !!

وحين ترجع إلى لفظ (ع ل م) و (م ل ع) و (ج هـ ل) و (ل هـ ج) من هذا البحث ترى أن الملع هو ضد العلم ، لأن الملع يعني تلك المحاولة التي تسبق العلم بالشيء ، فالذي يتقدم العلم ويسبقه هو الملع وليس الجهل ، ومن الملع ننتقل إلى العلم ولا ننتقل من الجهل بالشيء إلى العلم به ، وهذا دليل على أننا لاننتقل من مرحلة إلى أخرى فجأة بحيث ننتقل من جهلاء بالشيء إلى علماء به ، ومن الحر إلى البرد وإن بدا لنا ما يشير إلى المفاجأة . ولعل الذي يسمع الآن ماتذيعه الأرصاد الجوية عن اقتراب موجة حارة إثر موجة باردة يعلم أن الإحساس العادي لاعلم له بذلك لأنه لم يرقَ إلى إحساس أجهزة الرصد ، وعلى هذا فالأمر لامفاجأة فيه ، إذ المفاجأة هي الشيء الذي لانتوقعه ، أما وقد صارت موجة البرد متوقعة فلم تعد مفاجأة ، ولكن الأمر ليس على إطلاقه ، لأن المرحلة حين تكتمل تصبح وكأنها مفاجأة ، ودليل ذلك أن لفظ (ق ر ف) حين يجري من القاف فالراء فالفاء ويتم النطق بالفاء فإن لفظ (ف ر ق) يكون قد بدأ ، إذ نهاية (ق ر ف) هي بداية (ف ر ق) ، غير أن الأمر في حقيقته ليس هكذا ، لأن نسج رقعة (ف ر ق) بدأ ببداية نسج رقعة (ق ر ف) لأنك حين تمر بحروف (ق ر ف) تكون في الحقيقة قد مررت بحروف (ف ر ق) ولكن بصورة معاكسة ، وهذا يدل على أن كل مرحلة نشأت في حضن المرحلة التي سبقتها ، وعلى فراش تلك المرحلة السالفة وتحت سقفها وفي بيئتها نشأت المرحلة التالية ، ومن هنا تأتي قوة الجدل وتبرز خطوطه الديالكتيكية ، ولهذه الخاصية في حركة سير الوجود يرسم المستشرفون لآفاق المستقبل مسالك الجدلية ، والذي يتمكن من إقامة بنيان (ق ر ف) هو الذي يترقب ولادة (ف ر ق) بثقة واطمئنان ، ولما كان من غير الممكن بوسائل العلم الحاضرة الوقوف على الحركات الدقيقة القائمة على حدود المراحل فإننا لاتتبين لفظ (ف ر ق) إلا بعد اكتال لفظ (ق ر ف) والسير في مرحلة اللفظ الجديد ، وكأن الانتقال من حرف إلى حرف يتم بمراحله

القصيرة الدقيقة دون أن نلحظ التغيرات الطارئة ، وإلى أن يتمكن العلم في المستقبل من الوقوف على أدق التغيرات في أدق جزئيات المادة سيكون من الممكن حينذاك معرفة المولود القادم في رحم المرحلة الحاضرة بكل ملامحه وصفاته ، غير أن ظاهرة الحركة في أدق الأجزاء المعروفة الآن تشير إلى خروج هذه الحركة عن سلطان الوسائل العلمية المتاحة مما يدل على أن الاحتمال يطل بوجهه ، وليس في وسع أحد الآن أن يقرأ صحيفة الغد .

وكأن الأول يردد على سمعنا ما نكثر من ترديده :

طلب الأبلق العقوق فلما   لم ينله أراد بيض الأنوق[1]

هذا وإن معرفة الأضداد المتعاقبة والتي منها يتألف نسيج هذا الوجود الذي نحياه أمر من الأهمية بمكان ، لأن جهلها يسترعنا رؤية المرحلة كما هي في واقعها ، ويحجب عن بصرنا مشاهدة المتناقضات ، ويجعلنا نرى المتناقضات الزائفة التي تؤدي إلى الوقوع في الخطأ . فالعلم ليس ضده الجهل لأنه لا يمكن الانتقال من الجهل إلى العلم[2] ، وقد عرف ذلك علماء اليونان من قبل ، ومثل ذلك كل المتناقضات المتداولة ، فهي بحاجة إلى إعادة النظر فيها من جديد ، وليس ما تجده في المعجمات من أن العلم ضد الجهل يتعارض مع هذا لأن أمثال هذه التعاريف تشير إلى خطوة معينة من خطوات المسيرة الجدلية ولكنها لا تؤرخ ولا تشير إلى المرحلة كلها ، كما أن هذه التعاريف ليست قرارات صادرة عن القوم كتلك القرارات التي تصدرها المحاكم بعد أن تكتسب الدرجة القطعية ، لأن القوم بفطرتهم هم الذين نطقوا بهذا الحرف نطقاً متفقاً ومتناسقاً مع حركة الوجود ، إنه النص في مقابل الاجتهاد ، ولا مساغ للاجتهاد في مورد النص ، وحين جروا بنطقهم مع حركة الوجود جاء لفظهم متضمناً ضده في ذاته ، ولم يصدر عنهم ما يشذ عن هذه القاعدة إلا بعض الألفاظ التي جاء الحرف الثالث فيها بمثابة عود على بدء للحرف الأول مثل (ق ل ق) .

---

(١) تقول العرب هذا في الأمر البعيد المنال .

(٢) سيمر بك في بحث (ع ل م) ونقيضه (م ل ع) شرح ذلك .

الكلمات التي مقلوبها ووجهها واحد

إنّ الثنائي في اللغة هو الأصل . والفعل الأول لا يتكرر أبداً إلا بعد أن يُقابل برد الفعل . وبعد ذلك يأتي فعل آخر مصاحب برد فعله وذلك كذلك دائما وأبدا . وعلى هذا فحين نجد أفعالاً من مثل (س ل س) (ج ر ج) (د ر د) (ق ل ق) إلخ .. يتكرر فيها الحرف الأول فإن ذلك ليس من التكرار في شيء .وإنما هو بداية لفعل جديد ، يعقبه رد فعل جديد على مثاله ، ومعاكس له في الوجهة . ولهذا نجد بعض السلف قد تنبه إلى هذا وقال : الأصل في (س ل س) هو سلسل وفي (ق ل ق) قلقل وهكذا ...

وقد أحصيتُ ما يمكن تركيبه من مثل هذه الألفاظ التي وجهها ومقلوبها واحدٌ ، فبلغت قرابة تسع مئة كلمة ، والمستعمل منها لا يزيد على ثلاث وثمانين كلمة .

ومعروف أن ما فوق الثلاثي مؤلف من أكثر من كلمة واحدة . ولإجراء ضابط التضاد المتزاوج عليه ؛ فلا بد من رده إلى الألفاظ التي تألف منها ، كما هي الحال حين نريد إجراء تجربةٍ على الهيدروجين في الماء ، فلا بد من عزله أولاً لإجراء التجارب .

والألفاظ المؤلفة من حرفين ، والتي جاء وجهها ومقلوبها واحداً . من مثل (سَسَّى) و (صَصّى) و (ببّه) فلم تجاوز بضعة ألفاظ ، ولم يعتد بها أهل اللغة لأنها من ألفاظ الترقيص والمداعبة . والذين يرون أن في مثل (س ر س) و (ق ل ق) خرقاً لضابط التضاد المتزواج القائم في كل شيء ، فإنهم كمن يريد أن يأتي فعل وفعل آخر ، وبعد أن يتم حدوثهما يأتي (رد) و (رد) آخر . ولو كان الأمر كذلك لزال هذا الوجود من أساسه لأنه لو حصل فعل ولم يتوازن بردّ فعلٍ مصاحبٍ له ، لاختل التوازن في هذا الوجود . لأن الفعل ورد الفعل ليس بينهما فاصِلٌ قطعاً . فلفظ الحلّ من (ح ل) الذي يتجه إلى تراخي الشيء في تماد لا يمكن أن يقوم إلا إذا رافقه اللح من (ل ح) . إذْ يستحيل أنْ يتراخى شيء متجافياً عن مكان من غير أن يلح على مكان آخر .وهذا ما جعل الفطرة تنتهي من (ل ح) وتبدأ (ح ل) وبالعكس في لحظة واحدة وحرف واحد هو بداية ونهاية معاً .

ولهذا فإن الحروف التي لحقت بالثنائي ولم تكن تكراراً للحرف الأول إنما جاءت في أخرةٍ من الوقت بالنسبة للثنائي . وهي حروف ملحقة بالثنائي . ولا يتجلى فيها التضاد كما

يتجلى في الثنائي . وإنها إلى ما فوق الثلاثي أقرب منها إلى الثنائي الأصل . لأن الحركة ثنائية ؛ أيْ فعل ورد فعل فَرَفْعٌ . والرفع فعلٌ جديدٌ يتطلب رد فعل جديد لا محالة .

هذا وقد أفردنا هذا البحث مستقلاً عن غيره .

والأضداد تشابهها في نقاط اتصال بعضها ببعض ، وعلى طرفي هذه النقاط يخرج الضد من ضده ، فتخرج المرحلة الحيّة من المرحلة المحتضرة .. وأطراف النهار الملتقية بأوائل الليل تؤلف معا نسيجا متشابها يحتاج من يميزه إلى دليل ، ضاربا عرض الحائط بالقول :

وليس يصح في الأذهان شيء   إذا احتاج النهار إلى دليل

فهو قول ينصرف إلى قمة النهار ساعة الضحى ، وقمة الليل حين يعتكر الظلام ؛ هاتان القمتان متميزتان واضحتان شأن كل القمم . والمجتمع الإنساني حين يذكر (الأضداد) لا يعني مقابلة مرحلة كاملة بمرحلة كاملة ، فهو يقابل بين قمتيها ، كمقابلته بين بياض الضحى وفحمة الليل ، فالأضداد أضداد قمم لا أضداد مراحل . ومن ينظر إلى أطراف المراحل المتعاقبة يجدها متشابهة . وقد انصرفت الأفكار عن تاريخ هذا التشابه فأغفلت أهم ما في الوجود لأنها لم تؤرخ إلا القمم ، وما إقامة نصب الجندي المجهول إلا لإلفات الأنظار إلى ذلك النسيج المتشابه في حركة الوجود الذي تنسجه الأيدي المعلومة المجهولة ، ومن أجلها أقاموا النصب لمجهولها في كل ساح وباح من كل دار . وحق لهم أن يقيموا ..

انظر إلى لفظ (دف ر) وضده الكامن فيه (رف د) تجد (الدفر)[1] دفعك الشيء وتجد (رفده) دعمك له ، وأنت تدفره كأنك تدعمه لئلا يقع عليك ، وحين تدعمه كأنك تدفره ليميل عنك .. وصورة الحركة بين الميل عليك والميل عنك هي صورة الفعل ورد الفعل في أبسط صورها ..

وبين (دفر) التي تعني (دفع) وبين (رفد) التي تعني (عضد) مرحلة خفية يكاد يكون الدفع فيها كالرفد ، والذي أخفى هذه المرحلة عن الملاحظة صورة (الدفع) في الذهن التي تنصرف إلى رد الشيء رداً واضحاً بيناً دون ملاحظة أن الدفع في بدايته حركة ، فهي لا تنطلق من أدنى سرعة إلى أقصاها في لحظة البدء - ومثل ذلك العضد فإنه لا ينتقل إلى الثبات والتمكن إلا متدرجا .. والتدرج أسلوب الطبيعة في سيرها ، فرؤية النور في مقابل

---

(١) أساس البلاغة للزمخشري ، مادتا (دف ر) و (رف د) .

رؤية الظلام المحض تؤدي إلى العشا وسوء البصر ، ولهذا يلج الليل في النهار ، ويلج النهار في الليل بالانتقال المتدرج من أحدهما إلى الآخر ، وكل المراحل التاريخية بوجه عام تجري على هذا ، ولكننا لا نتبين إلا حركة الانتقال من قمة إلى قمة ، وتضيع المراحل الأخرى في ظلام العشا وسوء البصر .. والذين يقابلون بين النور والظلام ، والخير والشر ، والشك واليقين ، والحار والبارد ؛ لا يرون إلا القمم ، والقمم وحدها ، ويتغافلون أو يغفلون أن آخر مراحل النور كأول مراحل الظلام ، ونهاية الخير كبداية الشر ، والشك أول مراتب اليقين ، ونهاية الحرور بداية البرود - وهذا الإغفال أو الغفلة يجعل التميز بين المراحل أمراً عسير المنال .

لقد كان للثقافة ووعي هذه الأضداد الحقيقية التي تؤلف النسيج الحي للواقع دور هام في الإمساك بناصية الجدل وتجنب الكثير من التجاوز ، وحين يقال تجاوز فإنما يراد به خروج حركة الجدل عن سيرها المعتاد .

إن سير الجدل في المادة يقوم على التضاد الكامل في المرحلة كلها ، ما تضاد منه وما تشابه ، وفي المجتمع الإنساني لا يزال العامل الأكبر فيه يرجع لصراع الأضداد التقليدية . ولو كان صراعا بين المراحل الحقيقية كلها لسارت الأمور في المجتمعات الإنسانية سيراً يتأسى بسيرها في المجتمعات المادية . كما سار هذا اللفظ العربي في جدليته سير الجدل في المادة ذاتها ..

إن المتنبي يقول :

أنام ملء جفوني عن شواردها ويسهر الخلق جراها ويختصم

ينتقل من انشغال باله بنظم القصيدة إلى النوم فجأة ، متجاوزا تلك المراحل التي تسبق النوم ، وفيها يقلب القوافي ظهرا لبطن ، لقد تجاوزها ليحدثنا عن الطفرة وليس عن الفطرة التي تقضي بتتابع المراحل على صورة متدرجة .... لقد كان بشار يعاني في نظم القصيدة ما تعانيه الحامل من الولادة ، والمتنبي يعاني شيئا من ذلك ، كبر أو صغر .

وبيته شديد الأسر ، ولكنه يخفي في طياته ما أعلنه بشار .. فالعفوية المطلقة لا وجود لها ، والوجود كل الوجود للجدلية ، للعفوية القائمة على حركة الجدل . إذا نام المتنبي ملء عينيه عن شوارد الشعر ، وعانى بشار منه ما تعانيه المرأة في الولادة ، فإن قرض الشعر يقع في مكان بين هناءة النوم وألم المخاض ، أي بين بين . وليس هناك نوم مطلق ، فالأحلام نوع من اليقظة ، وليس هناك يقظة مطلقة ، فأحلام اليقظة نوع من النوم .

والأفكار اليقظة هي التي استطاعت أن ترى المرحلة كما هي في تسلسلها الجدلي ،

ونقلت رؤيتها إلى الفكر الإنساني ليفتح عينيه على حركة الجدل في سيرها التاريخي ، وهذا ما رأيناه عند الفارابي في نصه الذي شرحناه .

والذين أرسلوا أقلامهم في النثير والنظيم وسائر فنون القول الأخرى ، ولم يروا المرحلة رؤية متميزة ؛ لم يستمعوا إلى صوت الوجود في لحنه الجدلي . إن الذي لا يرى انتقال الإنسان من الصحة إلى المرض ، ومن المرض إلى الصحة ؛ يغفل أو يتغافل عن تلك الحدود الخفية التي ينتهي عندها المرض وتبدأ الصحة أو بالعكس .. ولكن الطبيعة تجري على غير ما نرى في ظاهر الأمر .. فهناك مراحل بين الصحة والمرض أو بين المرض والصحة لا نحس بها ، بل هناك مراحل لم يستطع العلم بوسائله المتاحة أن يحيط بها ، فلا تزال مطوية على مثل ما هي مطوية بين الحق والباطل ، والشك واليقين ، والعلم والجهل .

وإذا طالبتنا طبيعة الحياة أن نمضي في كشف تلك المراحل في المادة فإننا صائرون إلى التلاقي بين الألفاظ والمادة حين نستطيع الوقوف على المراحل المتدرجة بين الأضداد لا أن نقفز من قمة ضد إلى قمة ضد آخر . وستبقى أضداد الحق والحرية والجمال والخير والباطل والاستعباد والقبح والشر في قمتها حتى تتضح الحدود المتدرجة بين الحق والباطل ، والحرية والاستعباد ، والجمال والقبح ، والخير والشر لعين الذين يحيون في هذه الحدود المتدرجة . إن كلا من جدل الطبيعة وجدل الألفاظ من واد واحد ، وينزعان إلى غاية واحدة ، وهما وجهان لعملة واحدة ، لأن لفظ (دف ر) وجه أو مظهر للفظ (ر ف د) وحروفهما واحدة لولا أنهما عكست ، ولا فرق بينهما إلا في نظام الحروف الذي يزول حين تزول الإشارة الموجهة فيصبح الدفر رفدا والرفد دفرا ، وإذا لم يكن للشيء الذي تدعمه وجهة فكيف تدعمه أو تدفره والوجهة إذا زالت زال الدفر والدعم معا ..

وخفاء التشابه بين مرحلة وأخرى في ظلام المرحلة السابقة أو نور المرحلة اللاحقة يجعل الخطوات المتجاورة بين بين .

ولا عجب إذا كنا اليوم لا نستطيع الخروج من الأضداد المألوفة ، فنحن نعرف أن الحق واليقين والعلم ؛ أضداد للباطل والشك والجهل . ولو سألنا أنفسنا ماذا كانت تعني هذه الألفاظ في الأيام الأولى لوجدنا أن التضاد بينها من ثمار التطور ، وأنها لم تكن تعني ما نعنيه اليوم منها .

وإذا كنا قد تجاوزنا البدهيات في سبيل إقامة علم صحيح فإنه لا بد من تجاوز هذه

الأضداد التي نـألفهـا إلى الأضـداد التي تكمن في ألفـاظ هـذه اللغـة لنستطيع المقـارنـة بين بنـاء الحروف فيها وبناء المادة الطبيعية ، لأنك إذا أردت المقـارنـة بين شيئين فلا بـد من ردهمـا إلى حالة متماثلة ، فأنت لا تستطيع المقـارنـة بين رقم (٣) ورقم (٣) إذا كان أحـدهمـا يعني ثلاثـة كتب والآخر يعني ثلاثة أقلام ، ولا بد من تجريـدهمـا ليمكن استعمالهما ـ والحـال في اللغـة على مثل هذا ـ وليمكن التعـاون بين الخطوات المتشـابهـة على أطراف المراحل على الأقل . وسيبقى هذا بمثابة الظلال لشجرة لا ظلال لها ، لأن سماء الفكر الإنساني ما تزال تبرق وترعـد وشمسهـا تجري خلف حجب كثيفة من صراع الأضداد التقليدية .

كانت الإنسانية تعيش الوجود حولها وكأنـه جزء منهـا ، ثم تميزت عنـه فتعـالت عليـه ، ومرت بدورين ؛ دور الاختلاط به ، ودور التعالي عليه ، وفي دور الاختلاط أو عدم التمييز لم ترَ الأضداد المتجاورة ، وكأنها تخلط بين نهـايـة الليل وبـدء النهـار .. فلم ترَ إلاّ حلكـة الليل وبياض النهار ، ورأت نفسها بين قمم الأضداد ، وانتقلت هذه الأضداد إلى المعجمات فعرفوا قمـة الضد بقمة الضد الآخر وقـالوا : الشـك ضـد اليقين .. مع أن الفكر لا ينتقل من أحـدهمـا إلى الآخر فجأة .. والشـك ليس ضـد اليقين بل هو أول مراحل اليقين ، وأول مراحل الشيء جزء منه ، فجعلوا الشيء ضداً لجزئه ولم يجعلوه ضداً لنظيره القائم فيه ، وهـذا مـا جعلهم يتعـاملون مع الأضداد الزائفة التي تهدم ولا تبني ...

والأضداد القائمة في الأشياء ذاتها هي عنصر الحياة الفعال ، وهي أضداد متحابة متعاونـة كالبنيان المرصوص يشد بعضها بعضـاً في معركـة الوجود ، ويفني بعضهـا بعضـاً في سبيل نسج بردة الحياة الزاهية ، فلا تهدم إلا لتبني مـاهو خير وأفضل حين نستطيع وعي حركتهـا ونخرج من حكمها لنحكمها .

الباب السادس

المعرفة وحركة الجدل

المعرفة وحركة الجدل

تتجه المعرفة إلى إدراك (الكيفية) وحركة الجدل في هذا الحرف تقضي بأن الشيء (كم) في ذاته و (كيف) لضده .. وأن الأضداد متعاقبة ، أي أن بعضها آخذ برقاب بعض ، فهي متتابعة متوالية لا تتوقف .

وكل حركة تحل محل سابقتها في مسيرة الجدل الفطرية ضد لها ... وحركات الطفل في أيامه الأولى على هذا حركات متضادة متعاقبة يتلو بعضها بعضاً . وكل حركة باعتبارها (كمّاً) في ذاتها وكيفاً للحركة التي سبقتها ، تشير إلى توالي الكيوف . والتكيف مع الواقع يقتضي أن نتعرفه في أبسط الصور ... ولما كانت كل حركة كيفاً للحركة التي سبقتها فهي حركة متطورة ، تحمل في سماتها ملامح التجديد ، وتشير إلى أنه لا تكرار في الوجود ، لأن التكرار معناه عودة الشيء نفسه دون تغيير أو تبديل ، ولما كانت مسيرة الجدل تقضي بأن كل حركة تحتوي على (كيف) سابقتها فهي إذن حركة جديدة في كيفها بالنسبة لسابقتها وإن كانت كما في ذاتها .. والتضاد هنا بين مطلق حركة وحركة بصرف النظر عن الألفاظ التي لا تعتبر في مرحلة الطفولة الحيوانية الباكرة إلا أصواتاً متعاقبة تعاقب الحركة في النبات[1] ، وكل حركة ضد الحركة التي سبقتها ، فهي لفظ وحركة معاً جاءا على صورة واحدة .

والكم والكيف في الحركات الأولى مختلطان يصعب تمييزهما .. والحركة الأولى (كم) و (كيف) لذاتها في ظاهر الأمر ، ولكن الواقع ومنطق الحرف يقضي أن تكون هذه الحركة الأولى كمّاً في ظاهرها وكيفاً في باطنها ، أي أنها كمٌّ وكيفٌ معاً في آن ، ولو كانت كمّاً خالصاً لما تطور الوجود إلى ما هو عليه الآن .

وهذا يشير إلى أن الكم والكيف بدءا معاً في لحظة واحدة وبخطوة واحدة ، فلا سابق

---

(١) القصد من التمثيل بحركة النبات الإشارة إلى التضاد قبل الإفصاح ، فهو تضاد في حركات صوتية من الصعب إيضاح معزاها لكثرة ما تحمل من مغزى .

ولا مسبوق ، وحركة الجدل ثنائية البدء ، فالشيء وضده جاءا معاً في لحظة واحدة وخطوة واحدة .

وفي لفظ (ح سّ) ما يشير إلى أن الإحساس استقبال للحركة ، فالذي يحس بالشيء يستقبله ويتلقفه ويحتويه ، وأن السحّ اندفاع في الحركة ..

وصورة ذلك فيمن أحس بألم فسحت دمعته . لقد استقبل الألم ، وأفاض الدمع .. فالفعل هنا هو الإحساس ، وردّ الفعل هو الدمع ، وكذلك في (ش ع ر) وضدها (ر ع ش) فالمشاعرة مباشرة ، فإذا شعرتَ بما يباشر جلدك ارتعشت ، وأنت مع الإحساس والسح والشعور والارتعاش في صورة من الفعل وردّ الفعل في أبسط حالاتها . وهي صورة التضاد الذي يتمثل في الحركة وضدها على صورة فعل وردّ فعل . وحين تحسو الألم من (ح س ا)[1] تسحو عنك ما يسمى برد الفعل .

ولما كانت الحركة ـ والمراد هنا من الحركة حركة الشخص ذاته ـ تجد كيفها في الحركة التي تليها لأنها ضدها ورد فعل لها ؛ كان الطفل معلم نفسه ولا معلم له سوى نفسه ، وكانت مهمة المعلم مقتصرة على وضعه في موقف يتطلع إلى تفسيره من خلال حركة أخرى يقوم بها فثالثة فرابعة .. إلخ . حتى يجد من (كيف) كل حركة في الحركة التي تليها ما يكشف له عما يبحث عنه .

ومهمة المعلم إذ تقتصر على تهيئة ما يلزم ليتابع الطفل حركاته متطلعاً من كل حركة إلى الحركة التي تعقبها ليرى فيها (كيف) سابقتها ؛ مهمة شاقة تحتاج إلى معرفة واسعة ووقوف على سير حركة الجدل عند الطفل .. والمعرفة هي جماع هذا (الكيف) في الحركات كلها ..

والقول[2] : « وهذا الذي قررناه يعارض المأثور من التراث الفلسفي ، وذلك لسبب واحد ، هو أن رأينا يعتمد على الفكرة القائلة بأن موضوعات المعرفة توجد كنتائج لعمليات موجهة ، لا بسبب تطابق الفكر والملاحظة مع شيء سابق » .

إن حركة الجدل في هذا الحرف إذ تجعل (كيف) كل حركة موجوداً وقائماً في الحركة التي تأتي بعدها ، كأنه يجعل من (كيف) أية حركة تلخيصاً لـ (كيف) كل الحركات

---

(١) حسا الماء أخذه بيده وسحا القشر قشره وأزاله .

(٢) جون ديوي للدكتور أحمد فؤاد الأهواني ، ص ٢٢٧ .

الماضية ، هذا إذا كانت الحركات متعاقبة دون انقطاع في مجرى واحد ، وبتوجيه كامل .. وهذا شيء لا وجود له في الواقع ، لأن الأفراد ليسوا ذاتاً واحدة في كل زمان ومكان تجري على قدرها كالشمس والقمر .. إنهم ذوات متعددة ، وذوو فرديات متميزة زماناً ومكاناً وبيئة ووراثة ، ومدى متفاوتاً .. فحركاتهم متداخلة ، والكيف فيها يفنى بعضه في بعض ويمتص بعضه بعضاً على مثل ما يحدث في الطبيعة من امتصاص الشحنات وزوالها في جسيمات أخرى ... لذا كان تحديد الكيوف السابقة من خلال الكميات اللاحقة أمراً تقريبياً .. وهذا يشير إلى أن الاعتماد على نتائج العمليات الموجهة في تحديد سمات المعرفة اعتماد تقريبي ، شأن كل اعتماد .

وعزل الكيوف السابقة عن الكيوف اللاحقة عزل مخبري ويجري في أضيق الحدود في مجال المعرفة الإنسانية التي يأخذ بعضها برقاب بعض في كل شيء ، وليس من اليسير أن تقول هذا للحاضر وذاك للماضي إلا في حدود الظواهر العامة . وحركة الجدل تجعل من نتائج العمليات الموجهة نتيجة مركبة ، فهي في كل لحظة نتيجة مؤلفة من حاضر الماضي أو ماضي الحاضر .. ولكن حاضر الماضي غير الماضي حتماً .. وكذلك ماضي الحاضر غير الحاضر كذلك ، وفصل المضاف من المضاف إليه في هذا التركيب يتم بعد مراحل من ماضي الحاضر وحاضر الماضي ، حتى يكون التطور قد بلغ حداً تتمايز فيه المراحل وتتضح . والشيء الأهم في الموضوع أن لا يقيد كيفُ الحركة السابقة كيفَ الحركة اللاحقة ، لأنه بالنسبة لها ليس إلاّ كمّاً ، وهذه هي الناحية الهامة في المعرفة ، فلا يجوز بأي حال أن يسمح للكم بأن يضرب نطاقاً من حول (الكيف) يحجر عليه به ، وليس لـ (الكمّ) إلاّ أن يكتفي بأنه موجود في الحركة اللاحقة كمّاً ، وكمّاً فقط ، وإلا كانت الحركات تكراراً لا تعني شيئاً ، وليس في هذا إلغاء للحركة السابقة ، بل إحياء لها وتطوير في ثوب جديد .. وإلغاؤها في تكررها دون أن تتجدد بالكيف وتتطور به .

الكم موجود في كل الحركات والفرق بين حركة وأخرى فرق في الكيف .. وزيادة (الكم) في الحركة لا تؤدي إلى (الكيف) بمجرد أن نأتي بها . ولا يظهر (كيفها) إلا في حركات تالية ... والفارق بين الكيف اللاحق ، والكيف السابق هو الذي يوجه الحركتين ، ويجمع بينهما من خلال فارق الكم بينهما . وتحرير (الكيف) من غمرة (الكم) في كل حركة نقل للكمّ من الضرورة إلى الحرية . وإذا ضاع (الكيف) في غمرة الكم دون أن يتميز ـ وما أكثر ما يضيع ـ فإن الذي ضاع هو الحرية في أخص معانيها .

والمستعبد (كم) لا يتجدد ولا يتطور ، فالتجدد والتطور إنما هو في الانتقال من الكم إلى الكيف ..وحين تفرض حالة واحدة على شيء ما بإبقائه في حياة (الكم) وحرمانه من التكيف ، فإن أولى خطوات التحرر مرتبطة بأولى خطوات التكيف . والحركة الماضية كانت كيفا ، وصارت في الحاضر كمّاً ، ليستطيع الحاضر أن يتكيف بنفسه فلا يفرض عليه الكيف فرضا . وإذا فرض على الحاضر كيف سابق فقد زال برمته من الوجود ...

وتأتي المغالطة ممن يحسبون أن الماضي فقد (كيفه) في الحاضر ، بل الأمر على عكس ذلك ، فالماضي قد استبدل بكيفه كيفا جديدا وذلك هو التجدد والتطور .

إن شجرة الماضي باقية ولكن بأوراق جديدة في كل ربيع وبثمر جديد في كل عام ، ومن شاء أن يلزمها أوراقا لا تتبدل ، وثمارا لا تخلفها ثمار ، فقد أذن لها أن تزول . وحركة الجدل في هذا الحرف حين نظرت إلى كل الحركات السابقة على أنها (كم) فإنها تنزع إلى شرح وتفسير القضية الأولى في الوجود ، قضية الحرية أو المعرفة ، فهما شيئان في واحد .. فالفرد ـ أيّ فرد ـ إن لم ينظر إلى كل المعارف في الوجود على أنها (كمّ) قد أنيط به نقله إلى (كيف) ، وأن ما يملكه من هذه المعارف التي لا حدود لها هو ذلك الجزء الذي يكيّفه صَغُر أم كبر ، إنه إن لم ينظر إليها على أنها (كم) صار كمّاً مثلها وفقد وجوده .. فوجوده هو حريته ، وحريته على قدر الضرورات التي يحولها ويكيفها بنقلها من قيد الحتمية إلى الاختيار ، فلو نظر إلى المعارف على أنها كيف بالنسبة له لم يبقَ له شيء يعمله ، لأن العمل في تعريفه الأخص والأعم معا هو تحويل (الكم) إلى (كيف) والمعارف في نظره (مكيّفة) فهي لا تحتاج إلى عمل .

وإذا لم يجد في المعارف ما يكيّفه فقد عمله الذي يتحرر به ودخل في العبودية من جديد . فنظرنا إلى الأشياء كلها على أنها (كمّ) تحديد وتعيين لمواقع أقدامنا على طريق فهمنا لمهمتنا في هذا الوجود ..

إن الذين يرثون (الكيف) في صورة أموال طائلة ويحسبون أنهم يرثون (كيفاً) قد أخطأوا التقدير ، ولو أنهم نظروا إلى ما ورثوه على أنه (كمّ) لافأدوا منه واستفادوا ، ولكنهم بنظرتهم له على أنه كيف بطرت معيشتهم ففسدوا بما يصلحهم ، وعجزوا حيال الكيف المهيأ ، لأن الإنسان (كيف) بما يكيفه بيديه لا بما يرثه عن والديه .

ولا يهولنك أن ترى كل شيء (كمّا) وضرورة وقدراً مقدوراً لا مفر منه .. فإن (الكم) و (الضرورة) و (القدر) لم تكن بمثل هذا الاتساع والشمول إلا لتكون الحرية والمعرفة

واسعة شاملة لا حدود لها .. لقد اتسعت الضرورة لتتسع الحريـة . وكبر الكمّ ليكبر الكيف وتكبر المعرفة . وغَمَّ القدر ، لتظهر مزية الإنسان بردّ قدر بقدر ، فيصنع حريته بيديه على عينه .

فالكم ، والضرورة ، والقدر يمكن الانتقال منها إلى الكيف والحريـة والمعرفـة بـالعمل . ومن طبيعة الأشياء أنها عندما تبلغ المدى في عمومها وشمولها ، فكأنها تبلغ المـدى في تخصيصهـا وتعيينهـا ، فـانظر كيف رفع العموم والشمول هـذه الألفـاظ إلى مصـاف الأرقـام الحسـابيـة ، وكيف جعلها في الوقت نفسه محدودة الدلالة وكأنها ألفاظ خاصة بعينها لشيء بعينه .

إنك حين تقـابل الضـد بضـده تقف على أخصّ الصفـات التي تميز كلا منهـا من الآخر ، وحين تنظر إلى أن التضاد بينهما لا ينجلي إلا حين تردّهما إلى أصليها الأولين ، وذلك بـأن تردّ كل واحد منهما إلى معناه الأصل أي إلى الصيغة في عمومها الشامل ؛ تجد أنهما حين يبلغان أقصى العموم يبلغان أخص الخصوص .

وحركة الجدل في هـذا الحرف حين تشير إلى أن كل حركـة كمٌّ في ذاتهـا وكيف للحركات السابقة توضح أن الحركة معزولة عن كيفها ولا يمكن أن تعرف إلا بهـذا الكيف ، وهـذا يجعل من كل حركة تجربة خاصة تكشف عن كيف الحركة السـابقـة ، وهـذا الكشف الجـديـد ليس بنهـائي بـل سيجـد حقيقتـه في الكشـوف الآتيـة من كل الحركات المستقبلـة .. وكأن المعرفـة الكاملـة هي مجموع هـذه الكشوف كلهـا .. واستقلال كشف بـإعـلان حقيقـة حركـة من هـذه الحركات أمر تقريبي يكفي متطلبات الحاضر ، ولكنه عاجز عن الوفـاء بمتطلبـات المستقبل . الذي عِلْمَ حساباته رهن بالكشوف التي تعلنها حركاته المقبلة ، وحركـة الجـدل ردّ من الكيف على الكم ، وردّ من الكم على الكيف ؛ إذ أن الوجـود كلـه (كمّ) قبـل هـذه اللحظـة وبمجرد أن ينتهي الشيء من التكيف يصبح (كمّا) من جديد ينتظر تكيفا جديدا ، وعلى هذا فـالمـاضي (كمّ) ، والمستقبـل لم يتكيف بعـد فـلا يمكن النظر إليـه إلا على أنـه (كمّ) ، وتبقى اللحظـة الراهنة وهي كم في ذاتها أيضا لأن (كيفها) موجود في اللحظة التي تليها ، فهل معنى هذا أننـا في بحر من الكم لا ساحل له ، ولا أمل في النجاة منه ..

الواقع أن كل شيء يتكيف تصبح له كيفية معروفة هي المعتمدة في التعـامل معـه إلى أن يعلن عن قيام (كيف) جديد له .. ولو أن كل فرد أراد أن يبدأ الوجود بنقله كله من الكم إلى الكيف لكان هذا الفرد كل الناس في كل الوجود على مر الأزمان .

وطمع الفرد في أن يكون هذا الكل الطويل العريض هو الـذي يوسع من خطوتـه حتى

لا تكون له خطوة .. وهذه الإشارة التي تعلنها حركة الجدل تجعل اللحظة الماضية بمثابة نور في مرآة اللحظة الحاضرة ، يساعد على التطلع منها إلى اللحظة المقبلة لأن رصد سير حركة الشيء رصداً شافيا وافيا كافيا أمر لا سبيل إليه ولهذا لم يبق أمامنا إلا أن نسدد ونقارب ونستنير بالماضي الذي أصبح كمّاً منذ لحظة .. وليس للحظة الماضية إلا أن تساعد على توضيح الحاضر لتمكن من رؤية معالم الطريق ، ولو استطاع الإنسان أن يرصد الحركة في سيرها في كل لحظة لأمسك بناصية تسخير الشيء إمساكا يكاد يكون كاملا .. وهذا أمر قد صرفنا عنه فلنقنع بما تيسر . هذا وإن كل شيء في الوجود قائم على وضوح الخطوة الحاضرة ، وهذا الوضوح هو كل ما يتطلبه الموقف الآني .

ولا يهولنك أن ترى الوجود كله كمّا ، وضرورة ، وقدرا مقدورا ، فأنت من هذا الوجود كله مع لحظتك الحاضرة تعيها وتنقلها من ضرورتها إلى حريتك أنت ، فإذا شغلت بغيرها عنها فقد أضعت كل شيء .

وهذه القضية واضحة لكل من شعر بموقفه على درب مسيرته في هذا الوجود .. وليس معنى هذا أنك معزول عن الماضي والمستقبل في الحاضر الذي بين يديك ، فأنت حين تريد أن تكون مع أي لحظة في الماضي أو في المستقبل فطريقك أن تكون مع اللحظة التي تريدها عن طريق وعيك اللحظة الحاضرة ..

والذين يحسبون أنهم يفكرون في المستقبل ويغفلون عن الحاضر لا يفكرون في الحقيقة في شيء أبدا لأنهم غافلون ، ووعي اللحظة الحاضرة من أسوأ ما ينعت به القول بأنه وعي مقيد بالحاضر فقط .. لأنه لا يكون وعيا إلا إذا تجاوز لحظته القائمة إلى ما وراءها . لقد عاشت البشرية زمنا على هندسة إقليدس وفلسفة أرسطو وفلك بطليموس ثم جاء نيوتن ، والآن بطل اللامحدود باحتمالاته .
وحركة الجدل في هذا الحرف لا تسع هذه المسيرة وتقف عندها فحسب ، فهي حين تجعل من كل حركة لاحقة كيفا لحركة سابقة تجعل جواب الحاضر في المستقبل دائما وأبدا ..

وفهم الوجود من خلال جدل هذا الحرف يدفع الإنسان إلى أن يفتح عينيه على الحركة الحاضرة ليصل من وعيه لكيف الحركة الماضية إلى ما يوضح له أسلوب العمل فيما هو بسبيله .
ولكن هل المراحل الماضية على هذا مراحل احتمالية ؟ .

أجل إنها مراحل احتمالية إذا نظرناها في مرآة اليوم ، ولكنها على قد يومها في مرآة يومها ذاته . كذلك الحال في المستقبل عندما يصبح ماضيا ...

وهذا ما يشير إلى أن السبب في كون حركة الفكر تظهر وكأنها غير متوافقة مع حركة الوجود راجع إلى أننا لا نفرق بين ما تعنيه الصيغ اللغوية في أصل معناها ، وبين الاستعمالات اللانهائية القائمة عليها ، فما تعنيه الألفاظ في أصل معناها وما تعلن عنه من خلال صيغتها الحرفية متوافق مع حركة المادة في الوجود .

فما تعنيه دلالات الألفاظ في عمومها وشمولها وفي تخصيصها وتحديدها يجري مجرى الحركة في المادة .

وإذا كانت الطبيعة في سيرها الجدلي لا تحدها الإقليدية ولا النيوتونية فإن تحديدها باللامتعينات ومبادىء النسبية أمر لا تقبله حركة الجدل في هذا الحرف التي هي نسخة عن حركة الجدل في الوجود ، لأنها جزء منه ... فهذه الحركة الجدلية تعلن أن كل حركة لاحقة (كيف) لحركة سابقة ، وهذا يعني أننا مع الجديد في كل جديد ، وأن كل حركة تتضمن كيفا لسابقتها يعلن عن شيء لم يكن وكان .

هذا التكيف في حركة الجدل إن اتسع لفلسفة اللامتعينات على ما تبدو عليه الآن فما اتساعه لها إلا من قبيل اتساعه ـ على ما كان يبدو ـ للإقليدية والنيوتونية .. وهذا الاتساع في الماضي والحاضر والمستقبل لا يتقيد بحركة الجدل في هذا الحرف إلا بمقدار ما تتقيد الطبيعة بالقوانين والمبادئ الفلسفية واللامتعينات التي تخلع عليها في كل زمان ومكان ..

وحين يتيسر للعلماء التوسع في شرح الصلة بين جدل الحرف في ألفاظه الأصيلة وجدل الطبيعة ، سيظهر مدى الاتساق والتوافق بين الجدلين لأنها جدل واحد . وجون ديوي يقول[1] : « وعبارة سبينوزا الرائعة الخارقة من أن ترتيب الأفكار وارتباطها هو ترتيب الأشياء وارتباطها » كانت في الواقع المقياس الجاري لتعقل الطبيعة ، ولو أن تلك العبارة لم تكن في مثل صراحتها عند سبينوزا . والكون الذي صفته الجوهرية الترتيب والترابط الثابتان ، لا مكان فيه للموجودات المتفردة والفردية ، ولا مكان فيه للتجديد والتغير والنمو الحقيقي . فهو كما يقول وليم جيمس « كون مغلق » أما أنه في تفصيلات مضمونه عالم ميكانيكي تماماً ، فقد يمكن القول إن ذلك إنما هو عرض لحق بالعالم الذي هو في الواقع ثابت مغلق .

---

(١) البحث عن اليقين لجون ديوي ، ترجمة الدكتور أحمد فؤاد الأهواني ، ص ٢٣٦ .

إن كلام سبينوزا صحيح حين يراد من ترتيب الأفكار تلك المعاني التي تتجه إليها حركة الجدل في الألفاظ ، فهي دلالات لا افتعال فيها ولا تكلف ، وقد صدرت صدوراً طبيعياً جاء نتيجة لتفاعل الإنسان مع الوجود ، فهي في دلالاتها كدلالات الطبيعة ذاتها ، وليس هي من قبيل ما يتجه إليه كل عصر إلى الأخذ بقوانين معينة ، أو أفكار تقوم على فروض غير صحيحة .. إن دلالات الألفاظ هذه كدلالة الشجرة حين تعبر عن حقيقتها بثمرها وظلها ولا تحد بثوب العقل في زمان ومكان بعينهما .

فإذا كانت الصورة التي في أذهاننا عن قوانين الشجرة على غير ما هي في الشجرة نفسها ، فهذا لا يعني أن قوانين الشجرة ثابتة وغير ثابتة .

ولو نظرنا إلى الألفاظ في هذا الحرف وجدناها تميل إلى نوع من البعد عن التحديد كلما أوغلنا في السير من الألفاظ إلى الحروف . فالألف التي هي أم الأبجدية لا تكاد تعرف ، وإذا أردت إخضاعها للتحديد وجدتها ـ كما سبق بيانه ـ في أول الكلام همزة وفي وسطه وآخره منقلبة عن غيرها ، وكأنه ليس لها وجود متميز مستقل ..

وليس معنى هذا أن حركة الجدل في هذا الحرف مع اللا تحديد أو اللا يقين وأن حال الجزئيات في المادة في مثل موقع الألف من الأبجدية .. كلا . فهذا يعني إخضاع اللغة لمبادئ لا تستخرج وتستنتج من اللغة ذاتها ..

إن سر كل شيء كامن فيه ، ومن أراد البحث عن قوانين أو لا تحديدات اللغة فعليه أن لا يبحث عنها في اللغة ليقف عليها ، بل عليه أن يدرس اللغة ، فإذا وصل من دراسته إلى نتائج تقرب أو تبعد من فلسفة ما أو قوانين أو لا تحديدات .. إلخ ؛ أعلن عمّا وصل إليه فقط .

إن سر اللغة في اللغة ذاتها وهي التي أعلنت عن أن كل حركة لاحقة كيفٌ لحركة سابقة ، فهذه الصيغة من حيث كونها صيغة ثابتة لا تتحول ولا تتبدل ، وحركة الجدل فيها قائمة على التضاد بين الشيء ونقيضه الكامن فيه ، وكل من النقيضين أو المتضادين أو المتعاكسين كمٌّ في ذاته وكيف لمقابله القائم فيه ...

هذه الحقيقة على هذه الصورة قائمة في هذا الحرف على مثل ما تتراءى عليه . على أن ما يعنيه جون ديوي شيء وما نحن بصدده شيء آخر ، فديوي لا يبحث في أمر الألفاظ

ودلالتها كمن يبحث في المادة ذاتها مجرباً ومحققاً ، إنـه يتنـاول مـاهو شـائع من الأفكار في كل عصر وقطر ، وبحث ديوي عما هو شائع من الأفكار لا علاقة له قطعـاً ببنـاء الألفـاظ والأفكار التي تعطيهـا أبنيتهـا .. ولا يعـدو رده على سبينوزا الرد على من كانـوا يعملـون في القـديم على تحـويـل النحـاس وغيره إلى ذهب بطريقـة خرافيـة ، وحين يتحـدث سبينـوزا وأمثـالـه من الفلاسفة الذين قالوا بتشابه نظام الفكر والمادة لم يكونوا يعنون بمـا هو شـائع في زمـان ومكان ما من أفكار ، إنما كانوا يتحدثون عن الحركة في اللفظ وفي الفكر القائم عليهـا ، أي في دلالات الألفاظ من جهة ، وفي حركة الفكر من جهة أخرى ، وليس عن مثل مـاهو معلن من صفـات المـادة عنـد نيوتن وغيره ، ولا عن مبـادئ الهنـدسـة عنـد إقليـدس ، أو نسبيـة الثـوابت عنـد آينشتين ؛ وإن وثقوا بما كان معروفاً من مبادئ العلم . وإذا قام في ذهنهم أن هناك تشابهاً بين بناء المادة وبناء اللفظ والفكر القائم عليه ورأوا أن ماجاء به إقليـدس ونيوتن مطـابقـاً لـذلـك البناء ، ثم ظهر بعد ذلك أن نظام الثوابت لا قرار له على ما يبدو الآن ، فليس معنى ذلك أنـه لا تشابه بين اللفظ والفكر القائم فيه .

وما يطلبه ديوي ليس إلا البحث في نتائج التجارب ، وهو عين ما يرمي إليه البحث في اللفظ ودلالاتـه ، وإذا أعيتنـا وسـائلنـا التي بين أيـدينـا عن الوصول إلى قوانين نطمئن إليهـا ولجأنا إلى اللا محدود نلوذ به فليس من الحق أن نفرضـه على مـا يجـد من وسـائل في المستقبل ، فالقول باللا محدودية هو التحديد بعينه ، وعلماء العربية في المـاضي لم يزيـدوا على إعلانهم عمّـا وصلوا إليه شيئاً . وإذا كنا نريـد الحفـاظ على هيبتنـا في نظر الأجيـال المقبلـة لنظللهـا بلواء اللا محدودية الوارف الظلال كما يبدو اليوم ، فإن أمر الغد بيد الغد وحـده ، و (كيف) اليوم ليس بأيدينا بل بأيدي من يأتي بعدنا ، وهذا عين ماتعلنه حركـة الجـدل في هـذا الحرف التي جعلت من الحركة اللاحقة (كيفا) للحركـة السـابقـة ، فنحن لا صورة لنـا في مرآة يومنـا ، وصورة اليوم دائمـاً وأبـداً في مرآة الغـد ، وهو معنى على دقتـه بسيـط وواضـح حتى في الأمـور العادية ، ونكرر قول الحماسي :

تبين أعقـــاب الأمـــور إذا مضت وتقبـل أشبـاهـاً عليـك صـدورهـا

إن اللا محدودية بقدر ماتوسع الأفق تضيقه ، ونحن نقبلها كظـاهرة ، ولا يفرض اليـأس من تحـديـدهـا على الغـد .. وفرض اللا تحـديـد من أصعب العقبـات التي تـواجـه البـاحـث ، فـالأشيـاء إذ تـأبى على التقييـد تفرض على الفكر ترقب الفشل والنجـاح في كل خطوة ، فهـو لا يستطيع أن يقطع بيقين .

إننا نقول : الطبيعة معقولة ، أو غير معقولة ، ونحن لم نفرغ بعد من تصحيح المقياس الذي نعقلها به وهو العقل . كما نفرق بين الذكاء والعقل فنضع الحدود بينهما وندعو في الوقت نفسه إلى اللا محدودية . إن أقصى ما يستطيع أن يقوله الإنسان إعلانه عما بين يديه .. وحين يتطابق بناء اللفظ مع بناء الطبيعة فإن الطبيعة تتطابق مع ذاتها ، والقائل بغير ذلك يجرد الطبيعة من طبيعتها ، وليس الخلاف على تعيين الحدود بين الذكاء والعقل ، فالفصل بين الملكات أو القدرات لم يأت بطائل . والخلاف إنما هو في وضع الألفاظ ودلالاتها خارج نطاق الطبيعة وهي منها . وإن وضعها في قفص الاتهام مكان ما يشاع من مفاهيم في كل زمان ومكان ؛ واعتبار هذا الذي يشاع هو الألفاظ ذاتها في حركتها الجدلية ، ودلالاتها ذاتها في أصل معناها ، هذا الخلط بين ما يشيع من مفاهيم وبين الألفاظ ودلالاتها في حركتها الجدلية ؛ يُخرج ماهو طبيعي خارج نطاق الطبيعة ، والنتيجة التي تترتب على ذلك إبعاد كل تجربة علمية عن نطاق اللغة . يقول ديوي[1] : « ومثال علم الفلك نموذج للعلم الطبيعي بوجه عام بالإضافة إلى المعرفة بالعلوم الإنسانية التي تأبى طبيعتها أن تمكننا من الانغماس في التجريدات التي تؤثرها ، والتي هي سر نجاح المعرفة الطبيعية ، وحين ندخل تبسيطاً شبيهاً بذلك على الموضوعات الاجتماعية والأخلاقية نستبعد العوامل الإنسانية المميزة ، ويترتب على ذلك الارتداد إلى ما هو طبيعي » .

وهذا كلام صحيح لولا أن انطباقه على اللغة لا يمكن أخذه على ما هو عليه ، فهي في أساسها طبيعية لأنها خرجت من الطبيعة ، وألفاظها في معناها الأصل تقوم على الفعل وردّ الفعل في صورته الأولى ، ونحن حين نعيد المعنى الأصل إلى ارتباطه بالفعل وردّ الفعل لا نرده من إنسانيته إلى علاقة طبيعية صرف ، بل نرده إلى أصله وإن كان أصله طبيعياً صرفاً .. وأصله وهو الصوت المتفاعل مع الوجود لا يعدو في أساسه أن يكون حركة من حركة الوجود العامة . وحين يدخل المعنى الأصل أو قل حين يخرج الفعل وردّ الفعل في صورته الأولى من نطاق المعنى الأصل ليدخل في صيغ خاصة من الاستعمالات اللامتناهية يزداد وجهه الإنساني وضوحاً وبروزاً ، ويستتر وجهه الطبيعي خلف هذه الواجهة الإنسانية ويجري مجراها في طريقها اللانهائي . وحين تعرف الوجهة المستترة في هذه الاستعمالات اللامتناهية فإنها تكون منها بمثابة الأعداد الأولية من كل العمليات القائمة عليها ، **ونغمس في التجريدات التي نؤثرها والتي هي سر نجاح المعرفة الطبيعية** بما ندخله من تبسيط على هذه الألفاظ في

(١) البحث عن اليقين لجون ديوي ، ترجمة الدكتور أحمد فؤاد الأهواني ، ص ٢٤٣

إرجاعها إلى الفعل وردّ الفعل ولكننا لا نرتد إلى الطبيعة كما يقول ديوي بل نرتد إلى الشيء نفسه وإن كان ارتدادنا إليه ارتداداً إلى الطبيعة ذاتها ، إذ أننا لم نخرج على الطبيعة في المعاني الأصول . وارتدادنا إليها من الصيغ اللامتناهية ارتداد تحتمه طبيعة العلاقة الرياضية بين الأعداد الأوّلية والعمليات التي تقوم عليها ؛ المشابهة للعلاقة بين المعنى الأصل والمعاني اللانهائية القائمة عليه . وحين يعود ديوي إلى القول[1] : « والتغير من معقولية باطنة بالمعنى التقليدي إلى قابلية للتعقل تحققها أعمال الإنسان ، يفرض مسؤولية على البشر . وإخلاصنا الذي نبديه للمثل الأعلى عن الذكاء يحدد المدى الذي يكون فيه الترتيب الفعلي الطبيعي فطرياً من الذهن » .

وهذا الكلام يجري مجرى حركة الجدل في هذا الحرف ، فهو في حركته يعبر عن قابلية اللفظ للتعقل ، بحيث يصبح هذا التعقل نتيجة لحركة الجدل وليس اعتقاداً باطنياً سابقاً عليها . كما يظهر وكأن الترتيب الفعلي لحركة المادة في الطبيعة متفق مع الحركة الفطرية في الذهن . وبهذا يحاول ديوي أن يعود للبحث في رأي سبينوزا ليجعل من مواقفه ترتيب الأشياء الطبيعية لما هو ذهني نتيجة لما تعلنه التجربة .

الصيغ محدودة وغير محدودة

وفي الرجوع إلى ماسبق ذكره نرى أن كل لفظ يتألف من حروف . وهذه الحروف ذات صفات معينة وكل حرف له في مكانه الذي يقوم فيه من الصيغة وظيفة تحددها صفته الذاتية من جهة ، والمكان الذي يقوم فيه من جهة أخرى . ووظيفته تختلف حين يكون آخرا ، عنها حين يكون أولا أو حشواً . كما تختلف وظيفة الكلمة في الجملة من سياق إلى آخر . وحال وظيفة الحرف مرتبطة بحال الحرف الذي يقوم معه في الصيغة كارتباط حال الكلمة بالكلمات التي تكون معها في الجملة .

وهذا الارتباط بين الحرف والحرف في الكلمة ، وبين الكلمة والكلمات في الجملة ، ليس على حال واحدة . فهناك حروف إذا اجتمعت مع أخرى تدغم . وأخرى تخفى أو تقلب أو تظهر .. إلخ . كما أن الكلمة تتجه في مكان إلى معنى وفي آخر إلى غيره .

---

(١) المرجع السابق .

وكل ذلك لا يغير من صفات الحروف ولا من دلالة التركيب ولا من وجهة سيْر الحركة في الصيغة . وقد ذكرنا أن دلالة تركيب أي كلمة دلالة لا سبيل إلى الوصول إليها بالتفسير . وأيٌّ تفسير لأيّ كلمة ليس إلا مجرد تسديد ومقاربة من هذه الدلالة .

وهذه الدلالة وإن كانت محددة في ذاتها فإن العجز عن الوصول إليها يفسح المجال لقيام تسديدات ومقاربات من هذه الدلالة لا تتناهى . وذلك هو سر صلاح اللغة لكل زمان ومكان . وعلى هذا فالألفاظ والجمل محدودة في ذاتها، وغير محدودة بآنٍ واحد . ولهذا صدر الوجود وكل شيء يقوم فيه يحمل تفسيره في ذاته . لأن كل شيء يتألف من زوجَيْن اثنين متضادَّيْن . وكل منهما يفسر الآخر ويتفسر به فـ(لَمُّ) الشيء مِنْ (ل مّ) الذي يتجه إلى تجميع الشيء يفسره (ملُّ) الشيء من (م لّ) الذي يتجه إلى نبذه وإلقائه . وما تجمعه عكس ما تنبذه وتلقيه .

والمشكلة هنا ؛ كما هي المشكلة نفسها في كل لفظٍ ؛ هو أننا حين نقول : إن صيغة اللّم من (ل مّ) تتجه إلى تجميع الشيء أو احتوائه ،..إلخ . فإننا نفسر(ل مّ) هذه بـ (ج م ع) أو (حوى) أو غير ذلك من ألفاظ . ومعروفٌ أن صفات (ج م ع) و (ح و ى) وغيرهما ، غير صفات حروف (ل مّ) . ولهذا يظل التفسير تفسيراً قاصراً ، ويكاد يختلف باختلاف الجوانب التي ينظر إليه منها . وإذا كان الملّ يعني الطرح أو الإلقاء أو النبذ أو الإعراض أو السأم أو ... أو ... إلخ ؛ فإن قولك : « أملُّ كذا » تعبير عن شعور بمللٍ خاصّ بك ، ولو أن صفات الميم واللام واحدة ؛ كانت واحدة عند الجميع .

ولهذا جاءت حركة الفطرة موضحة ذاتها بذاتها بالضدين اللذين يقومان في كل حركة من كل شيء ، فيرى كل فردٍ كلاً من الضدين مُناراً ومُضاءً بالآخر ، وتظل الإنارة والإضاءة في بصيرة هذا الفرد على قدره ، لا على ما هي عليه في واقعها .

ولو نظرنا في لفظ (ف ح ش) وضده (ش ح ف) لوجدنا الفاحش يعني المتباعد المتمادي ، والشاحف يعني اللاصق المتداني ، فالدم الفاحش الذي سال هنا وهناك ، والشاحف الذي دنا من الجسم يقشره .. والحركتان في صورتيهما وبنائهما اللفظي متضادتان لفظاً ومعنى . فالفحش تماد وابتعاد ، والشحف دنو واقتراب ، وهذه النتيجة ليست قالباً مسبقاً أنزل فيه اللفظان حفرا وتنزيلا ، وإنما هي ثمرة لعطاء التجربة من اللفظ ذاته .. ولو نظرت إلى (التحفّش) الذي هو ضد التفاحش لوجدته يعني الانضمام والاجتماع عكس التمادي

والابتعاد .. ولو نظرت إلى (الحشف) لوجدته التمر الذي لا طعم له ولا لحاء ، أي ليس له قشر .. فهو عكس الشحف ، ووجدت :

التفاحش : تماديا وتباعدا .. في صورة الدم المتفحش .
والتشاحف : التصاقاً واقتراباً .. في صورة الجلد المقشور الذي كان لاصقاً .
والتحفش : انضماماً واجتماعاً .. في صورة المرأة تلزم حفشها أي بيتها .
والحشف : تمرا لا لحاء له .. في صورة التمرة لا قشر لها .

ووجدت التضاد ظاهراً بين الدم المتفاحش والجلد الملتصق ، وبين الدم المتفحش المتباعد ، والمرأة تلزم حفشها بعد الطلاق لا تفارقه ولا تبتعد عنه مدة العدة ، وبين التشاحف والحشف في الشيء له جلد يقشر والشيء الذي لا جلد له .

ولا تعجب إذا أخذ الدم الفاحش صورة التفرق ، والماء المجتمع في القرارة صورة الانضمام والاجتماع ، فالعبرة في وجهة الحركة ؛ فالماء في إقباله عليك يقبل على التجمع ، والدم في اندفاعه يتجه نحو التفرق ، وهذا التشابه في الصورتين مع التضاد في الوجهتين آتٍ من الحروف الواحدة التي تقرب من التشابه القريب من التماثل ، وتبتعد فتوغل في التضاد ، فهذه الصورة لم تغدق على الواقع إغداقاً ، ولم يؤت له بها من غيره ؛ إنها خرجت منه من تجربة الألفاظ ذاتها ، وهي عامة في أصل معناها ، وقابلة للتحقق في أي صورة تدخل في نطاق هذا العموم .ويعود ديوي ليقول[1] : « فعندما تعرف المعرفة من وجهة نظر حقيقية يجب على نتائج الفكر أن تتطابق معها كصورة فوتوغرافية ينبغي أن تحاكي أصلها بأمانة » . ومعرفة حركة الجدل في هذا الحرف جاءت بها التجربة المباشرة في ألفاظه التي لم تكن إلا نتائج لتفاعل الإنسان مع الطبيعة ، فهي ألفاظ متطابقة مع أصلها الطبيعي كصورة فوتوغرافية حاكت ذلك الأصل بأمانة فهي نسخة صادقة عن الوجود القائم . وذلك ما نشهده في كلماته من خلال سير حركة الجدل فيها . ويتضح من حركة الجدل في هذا الحرف أن الحصول على المعرفة يجري في طريقين اثنين ؛ الأول وصفي ، والثاني اقتراني ، ويتضح ذلك من أن المعنى الأصل للألفاظ هو صورة للوجود الطبيعي ، وطريق التعرف عليه هو طريق التعرف على الوجود الطبيعي نفسه . ونحن نتعرف على المعنى الأصل بطريق مباشر ، وطريق غير مباشر ، والطريق المباشر

---

(١) المرجع السابق .

للتعرف عليه يتمثل في أن نعرفه من خلال مقارنته بضده القائم فيه ، وبواسطة هذه المقارنة نصل إلى الصفة التي تفرق بينهما ، وتميز أحدهما من الآخر ، وتحدد صفة وحدود وسمات كل منهما بشكل واضح أصيل . ولما كان ضد كل شيء قائماً فيه فكأن الشيء يعرف نفسه بنفسه من خلال البحث فيه ، وتمييز حركة التضاد التي يقوم عليها تطابق الضد وضده في إطار الكلمة الواحدة .. ونحن حين نريد فهم ومعرفة كلمة ـ أيّ كلمة ـ ونجري مع حركتها ذهاباً وإياباً فإننا نتعرفها من خلال سيرها في غدوها ورواحها ، فمثلاً كلمة : (ض ر ع) يتمثل الذهاب فيها بالبدء من الضاد فالراء إلى العين ، ويتمثل الإياب بالعودة من العين فالراء إلى الضاد ليجيء من هذه العودة لفظ (ع ر ض) .

وأما الطريق الآخر وهو الطريق الذي يجري استعماله بصورة تكاد تكون غريزية ؛ فهو انفعالنا مع اللفظ ، ومجيء هذا الانفعال في صورة ألفاظ أخرى تجري على مثاله من جهة ، وتخرج عنه من جهة أخرى حسب طبيعة الموقف وحال الاستعمال ، وهذه الطريقة هي مافعله القوم حين أرادوا استعمال المعنى الأصل في صور من الاستعمالات لاحد لها ، فهم حين يوردونه في صيغ لامتناهية يوردونه مكسواً بثوب البيئة من حوله ، وموشحاً بسمات تحمل مرادهم الخاص من جهة ، وتشير إلى أصل المعنى من جهة أخرى . والمثال التالي يوضح ذلك :

فلفظ (ع ر ض) ـ ونقتصر على بعض ما يتسع له شموله الذي لا يحد ، والذي استغرق تفسيره في لسان العرب ثلاثاً وعشرين صفحة ـ يتضمن في داخله ضده (ض ر ع) فمن يعارضك في موقفك ضد من يضارعك فيه ، أي يشابهك . فقد اتضح معنى المعارضة بضده وهو المشابهة ، ولكن الأمر ليس على هذه السهولة لأن اللفظين متضادان ومتشابهان ، فالتضاد من المعارضة التي هي ضد المضارعة ، والتشابه من الحروف الواحدة التي يتألف منها كل من اللفظين ، والتميز بينهما كالتميز بين قطبي السلك الكهربائي ؛ السالب والموجب ، ومعروف أن هذا التميز حصل عن طريق اندفاع الشاردات الموجبة نحو ما سمي اصطلاحاً بالموجب ، واندفاع الشاردات السالبة نحو ما سمي اصطلاحاً بالسالب ، ولولا هذا الاندفاع لكان السالب كالموجب والموجب كالسالب .

والذي مثل الشوارد هنا سالبها وموجبها عند القوم في الماضي إنما هو قيام نوع من الإحساس فيهم يشبه ما في السلك من جذب ، وكما تجذب حركة التيار الشوارد ، يجذب

إحساس القوم الصور التي تضارع (ض ر ع) لينسجوا على منوالها ، كما تجذب الصور التي تعارضها إلى (ع ر ض) . ونحن اليوم بحاجة إلى إيقاظ هذا الحس من غفلته بعد أن قالوا إنه مات منذ دهر ولا أمل في إحيائه .. وأشهد أنه حي يرزق . لم يبحث الماء في خريره عن معنى الخرير ، ولا الأوراق في حفيفها عن معنى الحفيف ، ولم يبحث الحيوان في كل ما صدر عنه من صوت عن معنى ذلك الصوت ، لأن الماء والهواء والحيوان لم ترد[1] من كل ما صدر عنها إلا هذا الذي صدر ، والذي صدر تفسيره قائم فيه ، وقد أصدرته مفسراً ، لأنها عبرت به عما في ذاتها ، وأعلنت به عن حقيقتها ، فهي البديهة أو الأولية التي لا تحتاج عند من أصدرها إلى تفسير .. ولو نطق الهواء والماء والحيوان ، وقام كل خبراء العالم يفسرون لها معنى ما أصدرته من صوت لما جاؤوا بما يضارع ما في ذواتها من معنى هذه الأصوات . ولو اجتمع كل مهندسي العالم لما استطاعوا أن يوضحوا للماء طبيعة الجريان بأكثر مما هي عليه في طبيعته « كجالب التمر مغتراً إلى هجر »[2] . فالأصوات الأولى عند الحيوان واضحة ، وهي واضحة كذلك عند الإنسان الذي أخذ أصولها عن الحيوان كما أخذ الحيوان أصول أصواته من الوجود حوله .. ومبدأ التمييز في أصوات الحيوان بمقارنة الصوت بضده ، والضد هنا فعل ورد فعل ، ومحاكاته تجري بإصدار صوت من مثله . وقد يكون لدى الراعي من الماشية مئات منها ، فيأتي من المرعى في ظلام الليل ليجمع الأمّات بسخالها وقد خلفها في الحظيرة ، ولوأراد أن يدل المعزى على سخالها في ظلام الليل لما ظفر بشيء ، وما هي إلا لحظات حتى نجد السخال آخذة بضروع أمّاتها ، وكأن كل عنز تلحن لولدها لحناً يعرفه فيقبل عليها .. هذا اللحن عند الحيوان هو المعرفة ذاتها ، ووظيفة الإنسان أن يعرف لحن الكلمة من الصوت الذي يصدره تعاقب الحروف فيها ..

فحين نقول (ع ر ض) يصدر صوت يعاكس الصوت الذي نصدره حين نقول (ض ر ع) ، ومن الفرق بين الصوتين يتضح المراد من اللفظين .. كما يتضح صعود الجبل من جهة بانحدارنا منه من الجهة الأخرى . ولقد كانت اللغة بسيطة كل البساطة وعميقة كل العمق

---

(١) قد يقال وهل لهؤلاء إرادة ؟.. لقد قالوا عن الجدار يريد أن ينقض ، وقالوا عن الشيء يريد أن يموت إذا كان الواقع الماثل يعلن ذلك ، وليس للجدران من إرادة .. ولا للشيء رغبة في الموت ، ولكن واقع الحال يؤذن بذلك .

(٢) مكان مشهور بكثرة التمر وهو شطر بيت لأبي العلاء وأوله : « وَمَنْ أتاهم بتمر كان عندهم » لأنه يرى التمر قائماً في طبيعتهم كما كان يرى سلفه المتنبي حين قال : « والظلم من شيم النفوس ... » .

بان واحد معاً . ولم يكن للحيوان والإنسان في أيامه الأولى حاجة في أكثر من ذلك ، وحين زادت الحاجات زاد الاختراع . والإنسان في أيامه الأولى سلك السبيلين معاً ، سبيل ملاحظة الفرق بين حركة وحركة .. وسبيل محاكاة حركة لحركة .. ولم يزد بعد ذلك على أن أمعن في ملاحظة الفروق ووسع في المحاكاة .. لقد أمعن في ملاحظة الفروق من مقارنة الضد بضده ، وأمعن في المحاكاة من ميله إلى الإتيان بما يأتي به غيره ...

والتضاد في حقيقته تشابه ، لأنه يقوم في ذات الشيء الواحد ؛ فـ (ع رض) التي هي ضد (ض رع) قائمة في ذاتها ، فهي مقترنة بها اقتراناً لا فكاك له . وكون الأضداد تستدعي أضدادها قائم على اقتران كل ضد بضده في رباط واحد يقرن الخير بالشر ، والحر بالبرد ، والليل بالنهار .. وحين يقال إن الضد مقترن بضده فلا يعني ذلك الضد بعينه ، وإنما يمتد التضاد إلى كل ما يتصل به ويرتبط معه برباط ما . وحين انتقل القوم في لفظ (عرض) من معنى إلى آخر من مثل :

إن العرض خلاف الطول . وإنه شق الشيء ، وناحيته ، واتساعه . والإبل العراضات لاتساع آثارها . ومن يمشي بالعرض . والعراض : هو الوسم في فخذ الإبل .

إلى آخر ما جاء في ثلاث وعشرين صفحة . ويمكن القول إن الضارع لشيء خاضع له ، ومن يجيئك ضارعاً منقاداً عكس من يعارضك ويقف في وجهك . قال الشاعر :

لِيُبْكَ يزيد ضارع لخصومة ومختبط مما تطيح الطوائح

ومن يضرع لخصمه عكس من يعارضه .

ولفظ (ع رض) في أصل معناه يتسع لاستعمالات لا حدود لها ، ومحاولة حده كمحاولة عد ما لا يعد بغية بلوغ نهاية المعدود ، وكلما أوغل العاد في العد شعر بأنه لم يأت بشيء . والتعريف بالوصف يجري عن طريق استعمال المعنى العام في لفظ (ع رض) في صور لا تدخل تحت الحصر ، وهو في كل صورة يأخذ معنى يختلف كثيراً أو قليلاً عن باقي الصور .

وصور استعماله اللانهائية كلها هي التعريف بعموم المعنى الأصل وشموله . وتبدأ المعرفة الأولى بمحاكاة خطوة لأخرى وهي محاكاة بعيدة عن التكرار .. وتبدأ في الوقت نفسه بالتمييز بين خطوة وخطوة لأن المحاكاة تفترض أول ما تفترض نوعاً من التمييز مهما كان ضئيلاً ومحدوداً لأنه لا محاكاة إلا بنوع من التمييز ولو كان ضمنياً ، وهذا التمييز المتمثل في الخطوة اللاحقة عن السابقة هو ما نسميه (الكيف) . والتمييز يفترض وجود شيء تميزه ، أي وجود (الكيف) ؛

فالتمييز = الكيف . خطوة بعد خطوة تحصل المعرفة وكأن المعرفة هي (التكيف) . ومحاكاة الخطوة اللاحقة للسابقة ، وتمييزها عنها بجديد ، يجعل التجديد مستمراً باستمرار الخطوات ، وتجد الخطوة السابقة وهي (كمٌّ) كيفها في اللاحقة ..

ولو نظرنا إلى (رضع) و (ضرع) لوجدنا حركة الراضع كحركة الضرع الذي يمتص منه اللبن ، فكلاهما (كم) من الحركة ، ولو تصورنا استقلال حركة الراضع عن حركة الضرع لكانت لغواً لأنها لا معنى لها إلا في (كيفها) وكيفها في الضرع الذي تمتص منه اللبن .. ولو أنها رضعت الهواء بدلاً من الضرع فإنها تجد (كيفها) فيه ، وشتان بين (كيف) يجده الراضع من حركة ارتضاعه الهواء ، و (كيف) يجده حين يلتقم الضرع فيه اللبن . وعمل المربي توجيه المتعلم من حركة ارتضاع الهواء إلى حركة ارتضاع الضرع . إن المربي لم يفعل شيئاً ، ولكنه فعل كل شيء ؛ لقد نقل الحركة من الهواء إلى الضرع ، ولو أنها تركت وشأنها لاستمرت فترة حتى تصل إلى ما وصلت إليه ..

ونقل الحركة من صورة تكاد تقرب من التكرار - ولا تكرار - إلى صورة تبلغ من (التكيف) مدى واسعاً هو أخص عمل المربي .

إن الارتضاع أخذ ، وإنّ الضرع عطاء ، والأخذ والعطاء ضدان ، ولفظ (رضع) ضد (ضرع) في المبنى والمعنى .

وحركات الوجود حركات موزعة بين الضرع والارتضاع على اختلاف صورها وأشكالها .

يقول جون ديوي[1] : « والكائن الحي جزء من العالم الطبيعي ، وأنواع تفاعله معه ظواهر أصيلة تضاف إليه . وعندما توجه هذه التفاعلات مع نمو الرموز التي هي كذلك حادث طبيعي نحو عواقب مرتقبة ؛ فإنها تكتسب صفة الذكاء ، فتحدث عندئذ المعرفة . وحين تحل المواقف المشكلة تكتسب جميع العلاقات التي حددتها عمليات الفكر معنى .

أما الأمور التي كانت فعالة عرضاً في إحداث نتائج مجربة ، فإنها تصبح وسائل لعواقب تتضمن في ذاتها جميع المعاني الموجودة في الأسباب التي أحدثتها بالقصد ، وعندئذ تختفي الأسس

---

(١) جون ديوي ، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني ، ص ٢٦١ .

المزعومة للتقابل بين التجربة الإنسانية وبين الحقيقة . وللمواقف صفات مشكلة ومحلولة بوساطة تفاعلات الكائن مع البيئة تفاعلاً بالفعل ، ويرجع رفض اعتبار هذه الصفات مميزة للطبيعة ذاتها إلى تعسف في رفض وصف بعض أنواع التفاعل بالصفة الوجودية التي تعزى عادة لغيرها .

الغموض الذي يلف كلام ديوي يرجع إلى فقدان المثال الذي يربط بين المعرفة والطبيعة ، وهذا المثال هو حركة الجدل في اللغة ، فاللغة على اعتبارها جزءاً من الطبيعة كصوت أو حركة ، وعلى اعتبارها جزءاً من الفكر لأنها فكرة أيضاً ؛ هي المثال الذي يوضح علاقة المعرفة بالطبيعة .

وحين عبر الإنسان عن الطبيعة من حوله نقلها في تعبيره عنها إلى رموز هي الألفاظ ، فكأن هذه الألفاظ صورة فوتوغرافية لطبيعة حركة الجدل في الوجود .. ولا فرق أن نقول حادث أو حركة ، فكل حادث أو حركة تجد تفسيرها وشرحها في الحادث أو الحركة التي تعقبها كما نجد تفسير الفعل في ردّ الفعل . وحين يقوم الإنسان بنوع من الأعمال ، ويصل به إلى نتيجة كان يتوقعها حين أقدم على القيام به فإنه يقول إني وصلت إلى النتيجة بذكائي . فالذكاء عمل يؤدي إلى نتيجة يتوقعها العامل .. ولولا الوصول إلى النتيجة المتوقعة لما اكتسب العمل صفة الذكاء ، فكأن الذكاء عمل يؤدي إلى نتيجة نتوقعها ، أي أن سير الأمور إلى تحقيق ما نرجو هذا هو الذكاء ، ولكن لو صادف كل من يقوم بتجربة شيئاً عرضياً أدى ظهوره إلى نتيجة أكبر من التي كان يتوقعها العامل فهل يسمي الوصول إلى هذه النتيجة ذكاء ؟ افرض أنه كان يتوقع أن يؤدي بحثه إلى وجود الحديد فوجد الذهب ، فهل وجوده للذهب ذكاء ؟ » .

إن الحركة لا معنى لها في ذاتها كما يقول جدل هذا الحرف ، ومعناها في (كيفها) الموجود في الحركة التي تليها وهذا ما يتجه له رأي ديوي ، فالنتائج اللاحقة هي التي تخلع على الأعمال السابقة الصفة التي تستحقها ... والصفات لا تحدد مسبقاً .. والذي بحث عن الحديد ووجد الذهب توصف عمليته بأنها طريقة للوصول إلى الذهب .. فالواقع هو الذي يعطي الأفكار معناها بعد انكشافه عن النتائج وليس العكس .. والحركة السابقة تمثل الفكرة في جدل هذا الحرف بالنسبة للحركة اللاحقة .. والحركة اللاحقة هي التي تعطي الفكرة أو الحركة السابقة معناها . وفي هذه إشارة إلى الابتعاد عن إخضاع الحركات المقبلة لمعطيات الحركات الماضية لئلا نفرض الماضي على الحاضر فنجهز عليهما معاً في معركة واحدة تقضي عليهما ، وحين تجيء

الحركات المقبلة بما يؤكد أثر وقيمة الحركات الماضية فـذلـك هو المطلوب ، وليس المطلوب أن تتعهد أية حركة مقبلة بأن تقدم خضوعها المطلق لحركة ماضية ، لأن الحركة الماضية بحكم جدل هذا الحرف تجد (كيفها) في الحركة التي تعقبها .. ولولا حركة الجدل في هذا الحرف لما أمكن ربط كلام ديوي بالواقع القائم على الشكل الذي سلف إيضاحه .

إننا نضع صيغة للتفاعل قبل إجراء التجربة نستأنس بها ، ولكن الصيغة التي سنعمل بها في المستقبل هي التي تقود إليها التجربة ؛ فقد توافق الصيغة المقترحة ، وقد تخرج عليها .

أما فرض صيغة على التفاعل مهما كانت قيمتها من الصحة قبل أن يعلنها التفاعل ذاته فهو افتئات على التجربة لا خير فيه . وترجع ردود (ديوي) على (كانت) فيما يتعلق بمطابقة الفكر للواقع أن ديوي ينظر إلى الفكر على أنه الصورة الذهنية عند الأفراد ، وهي صورة تفرض ذاتها على التجارب قبل أن تعلن نتائجها .. وهذه الصورة لا تتطابق مع الواقع الموضوعي ، وما هي إلاّ وسيلة تأخذ معناها من نتيجة التجربة .. أما (كانت) فيرجع المعرفة إلى الذات العارفة ، ويجعلها هي المحور الذي تدور عليه ... وليس الغرض الأخذ برأي (ديوي) أو (كانت) ولكن الغرض بيان أن الأفكار في جدل الحرف العربي ليست الأفكار التي ينقدها ديوي ، كما أنها ليست الأفكار التي اعتمدها كانت في فلسفته ، فهي أفكار فردية وتختلف من شخص إلى آخر ، بل إنها مختلفة عند الشخص نفسه بين لحظة وأخرى ، وأفكار من هذا النوع لا يمكن أن يكون بناؤها الداخلي ذا معالم معقّدة تناظر بناء المادة ؛ لأنها فردية ولا تخرج من فرديتها إلا بعد أن تصبح لغة الجميع القائمة على معالم الفطرة . ولا أحسب أن القائلين بأن بناء الأفكار وبناء الواقع الموضوعي متطابقان يعنون هذه الأفكار التي لا تستقر على حال عند الأفراد في كل زمان ومكان ، كما أنهم لا يعنون صورة واحدة للفكر محفوظة عنها نسخة أصلية في مكان أمين يرجع إليها من يريد أن يعرف أوجه التشابه بين الفكر ، وبناء المادة .. والقائلون بهذا التشابه بين البناءين لا يفرضون صورة بعينها يجعلونها مثالاً يحتذى ، لأنه لا توجد لديهم مثل هذه الصورة ، وليس عدم وجودها لديهم يعني أنها غير موجودة أصلاً ، أو أنها موجودة في صور أفكار زيد أو عمرو من الناس دون غيرهما ، والنقد الذي يوجه لهذه الأفكار قائم على أنها صورة مسبقة جامدة ومحددة يراد للواقع الموضوعي أن يخاط على قدّها ، لا أن تخاط هي على قدّ الواقع الموضوعي .. ولا تخاط على قده إلاّ بعد أن تؤخذ له القياسات اللازمة ، والأوصاف المطلوبة .. أي بعد التجربة .. وبعدها تخاط الأفكار وتأخذ شكلها وسماتها ، أي حين تكون موصولة الرحم بالفطرة . ولو نظر ديوي إلى أن الأفكار

ليست أفكار زيد أو عمرو من الناس في زمان ومكان بعينهما ، بل هي الأفكار الأصول ، وهذه الأفكار الأصول موجودة في صيغها أو قوالبها التي هي الألفاظ ، والألفاظ وحدها هي المكان الذي استودعت الفطرة فيه ، وهي ألفاظ صدرت أول ما صدرت بعيدة عن الهوى والتحيز والافتعال والتكلف ، فهي نسخة مطابقة لأصلها الذي صدرت عنه ، ألا وهو الواقع الموضوعي .. وليس أحد بأحق في الادعاء بأن له فيها أكثر مالغيره . ولا يطلب منها أن تحاضر عن الواقع الموضوعي بأكثر مما يطلب من الشجرة أن تحاضر في كلية الزراعة عن خصائصها ، ولو أن الأستاذ المحاضر عنها في الكلية لا يستطيع مهما بلغ علمه أن يخرج عن بعض ما هي عليه من صفات ، وقصاراه أن يكشف عن بعض واقعها .. وواضح أن الرجوع إلى الألفاظ كالرجوع إلى المادة ذاتها ، فهي لا تعطينا إلا بمقدار ما نستطيع أن نأخذ منها ، وعلى مقدار الوسيلة التي نصطنعها ، والأسلوب الذي نتخذه .. وواضح أن معنى كون الألفاظ صورة عن الواقع لا يعني أن نترك الأصل ونكتفي بالصورة ، فقد كان أحد العشاق مع معشوقته في الرؤيا حين أيقظته فلما رآها قال لها : « انصرفي فإني معك في الحلم » .. ولن يقول أحد للواقع القائم : انصرف فنحن معك في هذه الألفاظ التي هي صورة عنك .. وقصارى القول في الألفاظ أنها جاءت صدى للوجود الحي ، وأن العلاقة بينها وبينه كالعلاقة بين الصوت والصدى ... ولا يرتاب أحد أن لفظ (حجر) لا يراد منه الحاء والجيم والراء ، فالألفاظ هي دلالاتها ، وهي بهذه الدلالة ذات شأن وأي شأن ، وهي وإن كانت صورة عن الواقع فإن الصورة في يومنا هذا حين تؤخذ لشيء ما وتقرأ قراءة مناسبة بوسائل كافية تكاد تجعلنا أمام الحقيقة الواقعة وجهاً لوجه . ومهما كانت واضحة ومفصحة عن أصلها ، فإن الصورة تبقى صورة ، وإن الأصل هو الأصل ... والغريب أن الناقد حين يتجه لنقد شيء يكاد يحرم منقوده مهما كان مبلغه من المعرفة من النظرة العادية البسيطة التي يمنحها عامة الناس .. فالأفكار التي لا تطابق في بنائها بناء الواقع ليست الأفكار العامة التي اتخذت من صيغ الألفاظ الأصيلة مستقراً لها ومستودعاً ، وإنما هي أفكار خاصة بزيد دون عمرو ، فهي ذاتية فردية ، ومتحولة متبدلة في كل لحظة .. أما الأفكار العامة القائمة في صيغ الألفاظ الأصيلة فهي تجري مجرى الطبيعة في حركتها وتحولها وتبدلها ، وهي صحيحة بمقدار ما تكون الطبيعة ذاتها صحيحة . ولا يرتاب أحد أن الخياط حين يقتطع من الثوب ما يحتاجه منه ليخيط حلة تجيء أكبر أو أصغر من لابسها أن الخطأ إنما هو خطأ الخياط وليس خطأ القماش المخيط . وحين نصوغ من ألفاظ اللغة : الغول ، والعنقاء ، والخل الوفي ، وهي مستحيلات

القدماء الثلاثة ؛ فإن الخطأ ليس خطأ اللغة التي جاءت بـ (غ و ل) و (ع ن ق) و (خ ل ل) فهذه ألفاظ تبقى لها دلالاتها العامة الصحيحة والتي يتفق بنيانها ويتطابق مع بناء الواقع الموضوعي وإن لم يوجد الغول والعنقاء والخل الوفي . وليس المقصود من الأفكار صلاحها أو فسادها بل المقصود حركتها الجدلية التي تجري عليها ، وهذه الحركة لا يمكن التعرف عليها إلا من خلال حركة الألفاظ التي ترمز إليها ، ومن هنا نشأت قيمة الألفاظ في الدلالة على سير حركة الجدل في الفكر وليس على صلاحه أو فساده ، لهذا يقول العلامة ابن هشام الأنصاري في مغني اللبيب : « العرب تخطئ في الأفكار ولا تخطئ في الألفاظ » ، لأن الفطرة حين تعبر عن ذاتها لا توصف بالخطأ . فالميزان واحدة ولكن ما يوزن فيها ليس بواحد . ومن يحتج بأن الأفكار لا تمثل الواقع ويحتج بأنها أحياناً تأتي بما لا وجود له أصلاً ويورد هذه الألفاظ الثلاثة فقد انصرف عن معالجة الموضوع إلى أشياء أخرى لا علاقة لها به أبداً .

والعذر في عدم إيضاح هذه الصورة على مثل ماسبق عرضها يرجع إلى أن الذين أعلنوا مطابقة بناء الفكر لبناء المادة لم يرجعوا إلى الصيغ التي استودعت فيها الأفكار وهي الألفاظ فيكشفوا فيها عن هذه المطابقة ؛ وأما إعطاء ديوي للتجربة ماأعطى من اهتمام فأمر لا يماري فيه أحد الآن ، ونتائجها هي الأفكار في صورتها الأصيلة بعد أن حققها العمل .. ولو سألنا حركة الجدل في هذا الحرف عن الحدود التي تفصل بين النظر والفعل ورجعنا إلى (ف ع ل) وضدها (ل ع ف) لوجدنا معنى الفعل في ضده اللعف وهو التردد في صورة حركات تسبق المضي في الشيء أو الانصراف عنه .. وكل فعل يبدأ بهذا التردد ثم يمضي أو يرجع ، والأسد يلعف إذا نظر ثم أغضى ثم نظر .. فمرحلة النظر التي تسبق الفعل مرحلة محاولة ، ولما كان الشيء لم يتخذ طريقه الطبيعي إلى قصده جاء لفظ (ع ف ل) دالاً على وجود عائق في طريق المضي .. والعائق من أسباب التردد ، فإذا زال العائق بفعل ذكي أصبح اسم الفعل بعد زوال العائق (عملاً) وأخذ صفته الإنسانية ، وحين نميز لفظ (ع م ل) بضده (ل م ع) نجد الالتماع حركة غير معتادة ماإن تبدأ حتى تزول ، والعمل حركة مستقرة تجري على خطوات يمكن استيعابها ، ورصد تقلبها في سيرها ، والمعل الذي هو ضد العمل أيضاً يشير إلى أن الشيء على غير حاله المعتادة كأن تخرج الرجل قبل الرأس في الولادة . وكل هذا ينبئ أن أضداد الفعل والعمل تدل على حال غير معتادة تتقدمها ، وكأنها محاولة للبدء ، ويبقى ظل هذه المحاولة مخيماً على الحركة حتى تنجلي النتيجة التي تجعل لكل خطوة معناها ؛ هذا ما يعلن عنه جدل هذا الحرف ، وهو متفق وما يتحدث عنه ديوي .

ولكن هل يمكن فصل النظر أو اللعف عن الفعل ، أو فصل اللمع والمعل عن العمل ؟

إنّ اللعف أول خطوات الفعل ، كما أن اللمع والمعل أول خطوات العمـل ، وآخر خطـوة من اللعف والعفل ، واللمـع والمعـل أول خطـوة من الفعـل والعمـل ... والأضـداد هنـا يخرج بعضها من بعض كما يخرج الحي من الميت ، والميت من الحي ، فإذا بالبذرة الميتـة شجرة ، وإذا بالشجرة بذرة تعود مرة أخرى لتبـدأ من جـديـد ـ على تعبير هيجل ـ فـاللعف والعفل واللمع والمعل جـزء من خطـة التجربـة المتمثلـة في الفعـل والعمـل ، وهي جـزء لا ينفصـل بحـال من الأحوال إلا حين ينفصل ردّ الفعل عن الفعل ، لأنه جزء داخل في عملية التجربـة ، وبـدونـه يستحيل البدء . فـأنت لا تبـدأ (ف ع ل) إلاّ بعـد أن تجيء بـآخر حرف من (ل ع ف) وهو الفاء الذي يعتبر في الوقت نفسه نهاية الأولى وبداية الثانية . وأبعد من كل ذلك ، فأنت تعيـد في (ف ع ل) حروف (ل ع ف) كلها ، أي أنك تظل محـاولاً ومستمراً في المحـاولـة حتى تنجلي النتيجة ، فالمحـاولـة أو قل الفكرة لا تنفصل عن الفعل أو العمل بل تستمر فيـه حتى النهـايـة ، ولا تبدأ قبله كذلك لأنها حين تبدأ تبدأ به أيضاً ، فأنت حين تبدأ (ل ع ف) تبدأ (ف ع ل) في الوقت نفسه ، فالشيء وضده يبدأان معاً وفي لحظة واحدة ، ويستمر أحـدهمـا في الآخر على صورة ما حتى تتكشف النتيجة ، فالنظر في جدل هذا الحرف موصول بالفعل به لا ينفك عنـه أبـداً . وإذا كان لا يمكن فصل النظر عن الفعل ، فـإن مـا نراه من فصل في الواقـع إنْ هـو إلاّ انحراف عن طبيعة الصلـة القـائمـة بين الفعل واللعف أو النظر في هـذا الحرف ، وليس الـذنب ذنب اللغة التي جاء بناؤها متفقاً ومطابقاً لبناء المادة ، بل الـذنب ذنب من استراح وخلـد إلى البعـد عن العمليـة كلهـا ، عن النظر في صورة اللعف وعن المضي في اللعف في صورة الفعل .. وقـد أصـاب ديوي حين رأى أن الإنسـان انصرف عن معـالجـة الواقع إلى معـالجـة واقع موهوم لا صلة له بالوجود الموضوعي الطبيعي منه وغير الطبيعي[1] ، فهو لم ينصرف عن التجربـة إلى النظر كما قال ديوي بل انصرف عنهما معاً إلى آخر لا صلة بينه وبين ما يحسب أنـه ينظر فيـه .. لأنه لو انصرف عن الفعل إلى اللعف الذي هو النظر لكان معنى ذلك أنه ظل في نطاق المحـاولـة في حـدود مـا يريـد فعلـه ، ولكنـه خرج من كل ذلـك جميعـاً إذ من المستحيـل أن يخرج من (ل ع ف) دون (ف ع ل) إلا بـالخروج من اللفظين معـاً ، ولا يخرج منهما إلا حين يتركهما معاً ، ولذا حكمنا عليه بأنـه ترك النظر والفعل كليهما حين انصرف إلى مـا حسبـه واقعـاً وليس

---

(١) يقال طبيعي وغير طبيعي تبعاً لما اصطلح عليه الناس ، إذ لا فرق في الحقيقة بينهما .

بواقع .. وديوي حين يريد إدخال التجربة في النواحي الإنسانية على مثل مادخلت في النواحي الطبيعية متفق مع حركة الجدل في هذا الحرف ، فهي حركة طبيعية وإنسانية معاً قد وصلت الإنسان بالطبيعة والطبيعة بالإنسان في كلٍّ واحدٍ لا يتجزأ ، يستوعبها معاً . والفصل في التجربة بين ما هو طبيعي وما هو إنساني ؛ يعني بقاء الناحية الإنسانية بعيدة عن التجربة ، فكأن الإنسان يطور ولا يتطور ، ويغير ولا يتغير . والأمر ليس على مثل هذا الجمود ، لأن تحرير الطبيعة ونقلها من الضرورة إلى الحرية تحرير للإنسان نفسه ، غير أن إخراج الإنسان من الطبيعة وجعله جزءاً مستقلاً عنها ليس له من سند سوى إطالة أمد استغلال الإنسان للإنسان ، وإطالة استعباد المجهول للسيد والمسود معاً « والناس في أوهامهم سجناء » . وديوي حين يرى أن الضرورة لم تعد ضرورة ، فقد زالت سمة الثبوت عن قوانين نيوتن بعد أن قامت قوانين اللاقوانين ومضى عهد المحدود وجاء اللامحدود ، فالجزئيات في الذرة بحركاتها السريعة المتقلبة خرجت عن نطاق الاستيعاب ، ودخلت في المجهول .. وما كان ثابتاً أصبح غير ثابت ، وما كان مستقراً زال عنه الاستقرار ، ونحن مع النسبية في عالم جديد لا تحكمه قوانين نيوتن ولا هندسة إقليدس .

أجل لقد خرجت الأمور عن استيعاب الوسائل العلمية المتاحة كما خرجت من قبل عن استيعاب أبصارنا فيما زادت أو نقصت سرعته عن عتبتها .. فما حدث لوسائلنا العلمية اليوم حدث لأبصارنا وحواسنا ، ولا يقول أحد إن وسائل العلم في المستقبل ستبقى عاجزة ، فحكم الغد للغد « ويأتيك بالأخبار من لم تزود » غير أن رصد الحركة في ذاتها غير ممكن ونحن في حالة من الضرورة مع السنن التي سماتها ظاهرة كحركات الشمس والقمر والليل والنهار وسائر ما في الوجود ، فإذا انبهمت هذه السمات فإن الضرورة بالنسبة لنا تزداد ضيقاً عمّا كانت عليه ، وازدياد ضيقها بسبب جهلنا لها لا يمنحها صفة الحرية ، وإن هي تحررت .

« الجدلية والصيغ المتكلفة »

ومعروف أن الجدلية تحكم حركة الشيء ـ أيَّ شيء ـ وعلى هذا فهي تحكم الألفاظ الفطرية الأصيلة ، كما تحكم الألفاظ أيّاً كان تركيبها . ولما كانت الأفعال وردودها كثيرةً في الأشياء المعقدة التركيب كثرةً يصعب معها الوصول إلى الفعل وردّ الفعل الأول الذي قامت عليه ، فإن تطبيق الجدلية على هذه الأشياء المعقدة التركيب بعيد المنال في مجال الألفاظ على

الأقل . وما أصعب أن تتعرف المسار الذي سلكَتْهُ الصيغة بعد أن خرجت من مهد الفطرة إلى أنْ شبت وترعرعت وأصبحت على ما هي عليه الآن .

ولما كان الفعل ورد الفعل في الصيغ البسيطة كالصيغ الثنائية واضحاً فيها أكثر من غيرها . وكان ضابط الحركة الجدلية المتمثل في أن « ضد الشيء قائم فيه » واضحاً بيّناً في هذه الألفاظ الأصيلة البسيطة ، فإنك تجد صورة الوجود منْ حولها واقعةً فيها وقوع أخيلة ظلال الشخوص في المياه الصافية الساكنة . والوقوف على طبيعة سير الحركة في هذه الأخيلة كالوقوف على طبيعة سير الحركة في الشخوص ذاتها .

أما التراكيب المعقدة فكالأخيلة المنعكسة في المياه العكرة ولا بدّ من العمل أوّلاً على أن تكون صافية ؛ أي أن تُرَدَّ إلى ردود الأفعال الأولى في صورها البسيطة التي لا تزال على الحال التي صدرت عليها . كما هي الحال في الألفاظ العربية إذْ :

« متى يتراءى الظل والماء أكدر » بالعفو من الشاعر .

والضرورة والحرية ليستا على ثبات ولا بنسبة واحدة عند الناس ، فلكل فرد ضرورته ، تتسع بقدر ما يجهل ، وتضيق بقدر ما يعلم ؛ بعكس حريته . وإذا خرجت حركة الجزئيات عن استيعاب ماكسويل فما أكثر الحركات التي خرجت عن استيعاب الفرد العادي ، وكم من مبصر للقذى في عين أخيه ولا يبصر الجذع في عينه . والضرورة في منطق هذه اللغة تصير إلى الحرية ، والحرية تصير إلى الضرورة ، والتبادل بينهما مستمر ودائم ، فنحن في ضرورة مع كل ما نجهل وإن كان حراً في ذاته ، وفي حرية مع كل ما نعلم وإن كان ضرورة في ذاته ، ولولا ذلك لما كانت المعرفة طريقاً للحرية ، ولما زالت الحرية بزوال المعرفة .. فأنت حر مع الشيء تعرفه ، فإذا جهلته لتوك ولحظتك فأنت معه في ضرورة ، أما العالم الموضوعي ونحن منه فهو في ضرورة ، ونحن نحرره في كل لحظة بمعرفتنا ، فإذا جهلناه لحظة واحدة لم تزل حريته فحسب بل زال وجوده الكلي بالنسبة لنا ـ فالمعرفة هي الوجود في شكله الحر ، أما الوجود الذي لا أعرفه فهو الضرورة التي ليس لي فيها إلا ما أحرره منها .. فالوجود يكبر ويصغر ويتسع ويضيق بقدر كبر المعرفة وصغرها واتساعها وضيقها .. وإذا كان الوجود على هذه الحالة فالمعرفة لازمة في كل لحظة ولا حرية ، ولا وجود بدونها ، ولا يمكن تصور الوجود وجوداً وهي غائبة عنه . والقول بسبق المعرفة على التجربة يتضح بالمثال الآتي :

من معاني (ل ق ى) الاقتراب ومن معاني (ق ل ى) الابتعاد ، واللفظان متضادان

مبنى ومعنى ، ومعرفة التضاد بينهما نتيجة التجربة والبحث ، فلو أن ببغاء لقنتها ونطقت بها فمن المعروف أنها لا تميز ما فيهما من تضاد وإذا صح ذلك فهذا يعني أن اللغة في لسان الحيوان لم تكن تعني شيئاً لأنه لا تمييز فيها ، والمعنى ابن التمييز .. ولكن نظم الحروف وتعاقبها لم يبدأ في الإنسان فجأة وإنما بدأ على أصول حيوانية ، ولا يمكن أن يكون بدأ على أصول فاسدة .. وإذا بدأ على أصول صحيحة فقد بدأ بالتمييز .. فالحيوان يميز في صوته بين صوت شديد وآخر ضعيف إذا أصدره هو أو إذا زجر أو دعي به ، وأول خطوات التمييز بين لقى وقلى الشعور بالسهولة والصعوبة في الحركة .

تبدأ الحركة في (لقى) سهلة ثم تصعب ، وفي قلى صعبة ثم تسهل ؛ والببغاء تحس بذلك ، وهذا الإحساس في الألفاظ على هذا الشكل أولى خطوات المعرفة .. وجذور المعرفة الفطرية من هذا النوع .. وكأن جدل هذه اللغة يجعل أول خطوات اللقاء مشبهاً آخر خطوات الفراق ، والعكس بالعكس ، وسبب المشابهة واضح فآخر الخطوة الأولى بداية الخطوة الثانية مع ملاحظة صرف النظر عن المد فيها . وكلما رقي الكائن في سلم التطور ازداد تمييزه ، ويظل هذا التمييز حتى يصل الكائن إلى درجة عالية من التطور .. وإذا ربطنا المسافة بالقرب والبعد فإن إدراكها يتمثل في شكل الإحساس بما بين اللفظين من فرق ؛ بين صعوبة تعقبها سهولة ، أو سهولة تعقبها صعوبة . وأصوات الحيوانات تكاد تشمل في تنوعها ألحان الحروف المستعملة في صورة حرف واحد متصل بمد في الأغلب .

وإذا كان الحرف واحداً عند الحيوان موصولاً بحرف مد فإن التمييز فيه يحدث من خلال الشدة والضعف ، والطول والقصر ، والسرعة والبطء ، وكل ضد (كيف) وتمييز له على صورة سهولة أو صعوبة ، وكل حركة لاحقة كيف لحركة سابقة ، وجذور المعرفة الأولى قائمة في إحساس الكائن الحي منذ وجوده ، ومنطق الجدل في هذا الحرف يلتقي مع أرسطو القائل[1] : « كيف نعرف هذه المبادىء[2] ، مادمنا لا نعرفها بالبرهان ؟ هل بطريقة غير طريقة العلم ؟ وهل المعرفة فطرية فينا أو مكتسبة » ثم يرى أنها موجودة على شكل قوة ما في الإحساس ، ويذكر ابن سينا في كتابه البرهان[3] : « وأما الحيوانات الكاملة فيبقى عندها ما أخذت من

---

(١) البرهان لابن سينا ، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي ، ص ١٣

(٢) المقصود بها (البديهيات) .

(٣) المرجع السابق ، ص ٢٥٥

الحواس مدة طويلة ، والحيوانات تأخذ بقوتها الداركة شيئين ؛ أحدهما صورة المحسوس وخلقته ، كخلقة الذئب الضار بها وخلقة المحسن إليها من الناس » .

واللغة العربية وقد كاد أهلها يُطْبِقُونَ على أن حروف اللفظ مناسبة لمعانيه ، فإن هذه المناسبة لا تؤخذ على إطلاقها ، فما كان نظم الحروف فيه مبدوءاً بالسهل فالصعب يجيء ضده القائم فيه مبدوءاً بالصعب فالسهل .. والحس حين صدرت عنه الألفاظ ميز بين صوت يبدأ بالسهل فالصعب وآخر يبدأ بالصعب فالسهل ، وجعل من كل صوت بحكم هذا التمييز متضمناً لضده فيه .

فالتمييز على هذا بدأ من الألفاظ الأولى ثم تطور واتسع ... والمعري يلتقي مع ابن سينا حين يقول :

إذا لم تر الصقر الحمامة دهرها　　فمن شيم الورق الحذار من الصقر

فكأن هناك إحساساً كامناً في النوع يتوارثه الخلف عن السلف .. ثم ينطق بحرف من فكر أو بفكر من حرف .

والمشكل في الأمر هو أنّ الضرر ليس الضرر كما هو عليه اليوم كما هي حال الكثير من الألفاظ على عكس مقلوبه الرض الذي لا تزال منه في الألسنة بقية ، وطبيعة سيْر الحركة في الصيغة في (ض ر) تصور لنا حركة تخرج من تطابق شيء مع شيء بالضاد متادية بعد ذلك في تيار الراء المتادية في تطاول متكرر ، وصورة سير الحركة هذه نجدها في (الماء الضّرر) الذي يندفع من الأضاءة ـ أي من العيْن ـ يمورُ مَوْراً كما في قول الشاعر :

« أضاءةٌ ماؤها ضررٌ يمور »

وأما الرضّ فعلى عكس ذلك ، وطبيعة سير الحركة فيه تتجه إلى الاستقرار في الأرض ترتض فيها كالحصا الرضراض الذي يحمله الماء في اندفاعه فيمكث في الأرض مستقراً فيها .

واللفظان (ض ر) و (ر ض) ضدان مبنى ومعنى ، وطبيعة سيْر الحركة في كل من الصيغتين تعلن ذلك .

ويمكن القول إن ألفاظ هذه اللغة لا تعرف من الضرر إلا ذلك الخروج من حركة محتكة في إطباق يتمثل بالضاد المتطاولة ليمضي مندفعاً في تيار الراء ، وحركة كهذه تسع الضرر المعروف وتسع ماءَ العين يمور موراً وتسع بعد ذلك وقبله ما لا حد له من الصُّور . والرض المستقر الذي يصدم الأرض يسع من الأضداد ما يقابل أزواجه من (ض ر) .

الباب السابع

تطبيقات عامة

(ف د ع) - (ع د ف) :

الفـدع[1] : عوج وميل في المفـاصل كلهـا ، خلقـة أو داء ، كأن المفـاصـل قـد زالت عن مواضعها ، لا يستطاع بسطهـا معـه ، وأكثر مـا يكون في الرسغ من اليـد والقـدم . الأفـدع : المعوج الرسغ من اليـد أو الرجل ، فيكون منقلب الكف أو القـدم إلى أنسيّها . أصل الفـدع : الميل والعوج ، فكيف مالت الرجل فقـد فـدعت . الأفـدع : الـذي يمشي على ظهر قـدميـه . وقيل : الأفدع الذي ارتفع أخمص رجله ارتفاعاً لو وطئ صـاحبهـا على عصفور مـا آذاه . وفي رجله قسط : وهو أن تكون الرجل ملساء الأسفل كأنها مالج . وقيل : الفدع في البعير أن تراه يطأ على أمّ قردانِه فيشخص صدر خفه . وقيل : الفدع أن تصطك كعباه ، وتتبـاعـد قـدمـاه يميناً وشمالاً . الفَـدَع : زيغ بين القـدم وبين عظم السـاق ، وكـذلـك في اليـد ، وهو أن تزول المفاصل عن أماكنها . الفـدعـة : موضع الفـدع . الأفـدع : الظليم لانحراف أصـابعـه ، صفـة غالبة ، وكل ظليم أفدع ، لأن في أصابعه اعوجـاجـاً . وسمـك أفـدع : مـائل على المثل ؛ قـال رؤبة : « عن ضعف أطناب وسمك أفدعا » فجعل السمك المائل أفدع . ضغمـه الأسـد ضغمـة فـدعتـه . الفـدع : الشـدخ والشق اليسير . وفي الحـديث في الـذبـح : « إن لم يفـدع الحلقـوم فكل » ، لأن الذبح بالحجر يشدخ الجلد ، وربما لا يقطع الأوداج فيكون كالموقوذ .

وفي حـديث ابن سيرين : سئل عن الذبيحـة بـالعود فقـال : « كل مـا لم يفـدع » يريـد ما قدّ بحده فكله ، وما قد بثقله فلا تأكله . ومنه الحديث : « إذاً تَفْدَع قريش الرأس » .

ولو قرنت (الفدع) في الرجل الفدعاء بالدفع فيها لوجدتها تجمع الـدفع والفـدع معـاً . فالرجل التي فدعت والتي لو وطئت عصفوراً لم تؤذه ، وهي من باطنها ذات فـدع ، وهي من ظاهرها ذات دفع ، وقـد اجتمع الضـدان معـاً في هـذه الصورة ، فهي فـدعـاء ودفوع في وقت واحد ، وكلا الصورتين ضد الأخرى ، والتضاد هنا بين الحرفين الأولين واعتبار الحرف الثالث كأنه كمية واحدة إلى طرفي المعادلة فلا تغير شيئاً .

---

(١) اللسان ، مادتا (ف د ع) و (ع د ف) .

ولننظر في معاني (ع د ف) ، وهو ضد (ف د ع) ، والتضاد هنا بين الحروف الثلاثة :
العدف[1] : الأكل ، عدف يعدف عدفا : أكل . العدوف : الذواق ، أعني ما يذاق . وماذاق عدفاً ، ولا عدوفاً ، ولا عدافاً : أي شيئاً ، والذال المعجمة في كل ذلك لغة . قال أبو عمرو الشيباني : ماذقت عدوفاً ولا عدوفة ، قال : وكنت عند يزيد بن مزيد الشيباني ، فأنشدته بيت قيس بن زهير :

ومجنبات مايذقن عدوفة   يقذفن بالمهرات والأمهار

بالدال ، فقال لي يزيد : صحفت أبا عمرو ، إنما هي عذوفه بالذال ، فقلت له : لم أصحف أنا ولا أنت ، تقول ربيعة هذا الحرف بالذال ، وسائر العرب بالدال . العدف : نول قليل من إصابة . العدف : اليسير من العلف . باتت الدابة على غير عدوف : أي على غير علف ؛ هذه لغة مضر . وفي الحديث : ماذقت عدوفاً أي ذواقاً . وما عدفنا عندهم عدوفاً : أي ماأكلنا . والعدفة ، والعدفة : كالصَّنِفة من الثوب . واعتدف الثوب : أخذ منه عدفة . واعتدف العدفة : أخذها . وعدف كل شيء ، وعدفته : أصله الذاهب في الأرض ، قال الطرماح :

حمّال أثقال ديات الثأى   عن عدف الأصل وكرامها

وفي التهذيب : عدفة كل شجرة : أصلها . ويقال : بل هو عن عدف الأصل ، اشتقاقه من العدفة ، أي يلم ماتفرق منه . ابن الأعرابي : العدف ، والعائر ، والغضاب : قذى العين . العدفة : مابين العشرة إلى الخمسين . وخصصه الأزهري فقال : العدفة من الرجال : مابين العشرة إلى الخمسين . والعدفة : التجمع . والعِدْف : القطعة من الليل . والعَدَف : القذى . قال ابن بري : شاهده قول الراجز يصف حماراً وأُتُنَه :

أوردها أميرها مع السدف[2]   أزرق كالمرآة طحّار العدف

أي يطحر القذى ويدفعه . يقال عدف له عدفة من مال : أي قطع له قطعة منه ، وأعطاه عدفة من مال : أي قطعة .

تتجه الحركة في لفظ (ع د ف) إلى الميل نحو الشيء تأخذه ، كما يتجه لفظ (ف د ع) إلى الميل عنه .

---

(١) لسان العرب ، مادة (ع ف د) .

(٢) الصبح وإقباله ، وسواد الليل ـ القاموس ، مادة سدف ، والمعنى الأول أقرب .

العدف يتمثل في الميل نحو الشيء يأخذه ، كالجذر الذاهب في الأرض ، وكالعدفة في طرف الثوب فهي منه كالصنفة[1] وكالهدب ، كما يتمثل في الشيء الذي اعتدف وتجمع ، كالقطعة من الليل ، والقذى في العين ، وما فوق الماء من عذب ؛ وأنت حين تعتدف من هذا الشيء فإنك تصيب منه قليلاً أو تنال منه يسيراً فهو الذواق ، وحين لا تعدف فإنك تمتنع عن هذا القليل وكأنه لقلته بمثابة الذواق أيضاً . ويكاد يتلخص الفدع بالتجافي ، والعدف بالتجمع والاقتراب .

وتأمل في قول الطرماح :

حمال أثقال ديات الثأى[2] عن عدف الأصل وكرّامها

فالعدف هنا من الأصل بمثابة الجزء من الشيء ، والكرّام هو الكريم ومثله الكرام بالتخفيف إلا أن الكرام أبلغ في الوصف وأكثر من كريم وكرام[3] .

فالعدف من الأصل للقليل واليسير ، والكرام من العدف لما هو أكبر وأكرم .

إن الميل نحو الشيء في العدف كالميل عنه في الفدع .

واللفظان على هذا متعاكسان مبنى ومعنى ، وبالعودة إلى الثنائي الذي يتضمن الحرفين الأولين من عدف وهو لفظ (ع د د) الذي يشارك في بعض صور عدف ، وذلك في صورة الاتصال المتمثلة في الماء المتصل الجريان والذي يوصف بالماء العد ، وفي الشيء المتجمع كالبثر في الوجه فهو (العد) والعدة ، وكالقذى المتجمع في العين وفوق الماء والذي يسمى بالعدف . وإذا نظر إلى مستعملات عدف في العلف والذواق والأكل والاعتداف الذي هو أخذ العدف ، والعدف الذي هو النول القليل ؛ تجدها جميعاً متصلة بمعنى القرب .

كما أن الحرفين الأولين من لفظ (فدع) وهما حرفان يلتقيان مع (فدع) في التجاوز كحال الصوت المرتفع فهو الفديد ، والفلاة الواسعة فهي الفدفد ، لولا أن هذا الحرف الثالث جاء ليخصص عموم هذا التلاقي في كلا اللفظين حتى يجيء بصور أكثر تحديداً واختصاصاً وتنوعاً .

---

(١) صَنِفة الثوب كفَرِحة : حاشية أي جانب كان ، الذي لا هدب له أو الذي له هدب ـ القاموس ، مادة صنف .

(٢) الثأى كالثرى آثار الجراح ـ القاموس ، مادة تأى .

(٣) لسان العرب ، مادة (كرم) .

(سفّ) - (فسّ) :

تأمل لفظ (سف)[1] :

في صورة سفّ السويق تأخذه غير معجون . والجرح تسفه أي تحشوه بالدواء . والوشم تسفه بأن تغرز الجلد بإبرة ثم تحشو المغارز كحلاً . والخوص تسفه ، أي تنسجه بعضه في بعض .

وكله من الإلصاق والتقارب . وذلك هو قدر الفاء التي لا يستطيع الناطق أن ينطق بها إلا إذا تقاربت شفتاه ليشير بالرّمز المتضامّ إلى مرموزه المتضام في الواقع .

وانظر إلى : الطائر يسف ، أي يدنو من الأرض تجد طبيعة سير حركته وطبيعة سيْر اللفظ الذي يرمز إلى ذلك واحدة . والسحابة تسف أي تدنو من الأرض . وهي من ذلك . وكل شيء لزم شيئاً ولصق به فهو مسف وهو من ذلك أيضاً . والسفسافة الريح فوق الأرض ، أي تقترب منها . وسفساف الأخلاق رديئها ، شبهت بما دق من سفساف التراب ، والحركة في كلّ ذلك صورة للحركة في الصيغة اللفظية ، وكأنّ الفاء أخذت بيدها إلى التقارب على صورتها .

وانظر إلى لفظ (فَس)[2] تجد أن : الفسيس : الرجل الضعيف ، وصورة الضّعيف تُومي بالتراخي والتفكك وهو عكس التداني وتجمع القوى في الشخص . وفسفس الرجل إذا حمق حماقة محكمة . وكأنه صدر عنه ماهو ناب من الألفاظ ، المشتق من نبا الشيء ينبو إذا تجافى مبتعداً . وبين لفظي فسّ وفصّ تقارب في المعنى لأن السين والصاد يتعاقبان ويتجهان إلى معنى متقارب لولا أن الصاد مجهورة مستعلية والسين مهموسة مستفلة ، وهي صفات يرى الدكتور تمام حسان أنها تحتاج إلى إعادة النظر لأنها غير دقيقة . ويتراءى لفظ (فص) في : الأمر يأتي من فصّه ، يعني من مخرجه الذي قد خرج منه ، قال الشاعر :

وربّ امرئ تزدريه العيون ويأتيك بالأمر من فصّه

والخروج من البعد . وفص الأمر مفصله ، والمفصل من الفصل ، وهو التجافي وإنْ تقارب المفصلان . قال أبو زيد : الفصوص المفاصل في العظام كلها إلا الأصابع ، وكل ملتقى عظمين فهو فص . وفصّ الجرح سال . وهذا متصل بالتجافي والبعد[3] . وانفصّ الشيء من الشيء

(١) لسان العرب ، مادة (سف) .

(٢) لسان العرب ، مادة (فس) .

(٣) قارنا بين (ف ص) و (س ف) للاستئناس على مابين الصاد والسين من فروق لا تخفى .

انفصل وهنا نرى الانفصال في (فَصّ) معاكساً للقرب في (س ف) . وفصصت كذا من كذا ، وافتصصته ، أي فصلته وانتزعته ، وهذا متصل بالابتعاد عن الشيء .

وإذا تأملت الحركة في (سف) وجدتها تتجه للالتصاق والتقارب .

وإذا تأملتها في (فس) وجدتها تتجه للاندفاع في صورة الحمق ، وفي حال الفسافس التي تطلقها العامة على البثور الصغيرة تندفع من الجلد . وإذا كانت الحركة في (سف) اقتراباً وجهته الالتصاق ، فالحركة في (فس) و(فص) اندفاع وجهته الانفصال ؛ وكلا الحركتين عكس الأخرى معنى واتجاهاً .

وإذا نظرت إلى الحرفين الأولين في (ف س د)[1] و(س ف د) وهما (ف سّ) و (س فّ) اللذين يرسمان الوجهة العامة لكل من (س ف د) و(ف س د) . وجدت السفاد في صورة تسافد الطيور يمثل الاتصال ، والفساد في صورة قطيعة الأرحام يمثل الانفصال ، واللفظان على هذا متضادان مبنى ومعنى . وانظر إلى صورة السفود الذي يعلق به ما يشوى من اللحم تجده من ذلك .

إن الفكر لا يستطيع أنْ يرى الأشياء كما هي عليه في واقعها ، إذا لم يميز في مسيرة التضاد مرحلةً سالفةً من أخرى خالفة ، تمييزاً يتناسب وما بين يديه من وسائل التمييز . وحين تُغَمُّ مرحلةٌ في مرحلة من حركة الأشياء يصبح التعامل في ظلها عسيراً وصعباً ، إن لم يكن متعذراً .

وما أكثر ما يُنظر إلى ما تؤول إليه الحركةُ ، وليس إلى الحركة نفسها . وهذا شيء لا سبيلَ إلى الاحتراز منه . ومثال ذلك :

إنّ الحركة في (سَفَرَ) تخرجُ من احتكاكها بالسين المهموسة المصفورة المحتكة لتتضامَّ بالفاء الشفوية المتضامّة ، ثم لتنْطلقَ متماديةً براء التكرير .

وطبيعةُ سيْرِ الحركة هذه تُشير إلى شيء ينسابُ محتكاً بآخر وملاصقاً له في تماد متطاول .

---

(١) لسان العرب وأساس البلاغة والقاموس المحيط .

وهـذه الطبيعـة توافق وتسـاوق تفسيرَ القوم السَّفْرَ بـالكشـط ، من مثـل الريـح تسفر الأرض أي تكشـط وجهها . والمرأةُ تسفر وكأنها تكشـطُ القنـاعَ عن وجهها . والسفير الـذي يصلح كأنه يكشط القناع عن نفوس مَنْ يُصلح بينهم . والسِّفر الذي هو الكتاب كأنـه يكشـط القناعَ عن الحقيقة لتظهر .

وواضحٌ أنَّ كشطَ القناع أوْ كشفَ الستر عن أيِّ شيء إنما هو حركـة كشف . أمّا الشيء الـذي ينكشف فيتمثـل بـ الفَسْر من (فَ سَ رَ) . ونحن نُسفر أيْ نكشـط لنتـوصـل إلى الفسر الـذي هو التوضيح . ولا بـد هنـا من الإشـارة إلى أن الفسر لم يكن تكشفـاً ووضوحـاً إلا لأن الحركة خَرَجَتْ من تضامّ الفاء منسابةً بالسين المهموسة المحتكة ومتمادية بالراء . وكأنها بـذلـك خرجت من الانغـلاق إلى التفتـح ، وكأنّ حركـة السفر قـد خرجت من انسيـابها بـالسين إلى التضـامّ بـالفـاء فـالتمادي بـالراء لتقوم بعمليـة الكشـط التي تـؤول إلى الخروج من الانغـلاق ، والدخول في التفتح .

ولما كان الثنائي هو الأصل ، وعليه تقوم وجهة الحركة في أكثرها ، وكانت نهاية الكشط في (سفر) ـ وهنا تتمثل النهاية بالفـاء لأن الراء كميـة واحـدة أضيفت إلى كل من الصيغتين ـ هي بداية الفسْر من (ف س ر) ، فإن نهاية الكشط وبدايـة الكشف ، أيْ نهـايـة (س ف ر) وبـدايــة (ف س ر) الـواحــدة أدت إلى أن تقبـل كل من الصيغتين معنى الكشف . واشتراك البداية والنهاية ، والنهاية والبداية في كل من الزوجين المتضـادّين في كل شيء من أشيـاء هـذا الوجود الشـاخص المـاثل ، سمح لكل من الزوجين المتضـادين أنْ يظهر بلبوس الآخر . وهـذا مقبول ولا غبار عليه . وأمّا حين ينعدمُ التمييز بين الزوجين المتضادين ، ويتجهم وجه الحركة فلا يبين ، فإن اللغة ترتـد إلى ألفـاظ كل واحـدٍ منهـا كالآخر لا يتميز فيهـا حـابل من نـابل . وليس كتب الأضداد على علوّ كعب مؤلفيها إلا ثمرة من ثمار عدم التمييز بين الزوج وزوجه .

ولما كان الزوج وزوجه قائمين في كل صيغة ، وكل منهما ضـد للآخر ، وكانـا مشتركين في البداية والنهايـة ، فـإن بـإمكان من لا يراعي وجهـة هـذين الزوجين أن يقيم كلاً منهما مقـام الآخر ، وبذلك تصبح كل ألفاظ اللغة أضـداداً . وهـذا مـا عـابـهُ المستشرقون على هـذا الحرف جهلاً أو تجاهلاً .

والقولُ بأن اللفظ ضـد ذاتـه ، وليس ضـدّ زوجـه القـائم في ذاتـه ، كالقول بـأنّ الرجل يتزوج الرجل ، والمرأة تتزوج المرأة ، وفي هـذا قضـاء على المرأة والرجـل معـاً . أي قضـاء على

هذه اللغة حين يصبح اللفظ زوجاً لذاته وليس زوجاً لضده القائم في ذاته . وقد فطن لهذا الخطر بعض الأعلام ومنهم ابن درستويه الذي تولّى الردَّ على مَنْ ألفوا في الأضداد كتباً .

وما ألفوها إلا لمقصدٍ كريم ، ومنزع صادق شريف ، غير أن الصارم قد ينبو ، والجواد قد يكبو ، ولهم في ذلك على الأقل أجر لما اجتهدوا .

ونخلص إلى القول أن (الفسر) و (السفر) مرحلتان متعاقبتان ، كل منها مقدمة للأخرى ونتيجة لها . ولو أن مؤلفاً أفردها بمؤلَّفٍ مستقل ، لما وفاهما حقهما . هذا في كلمة واحدة فكيف بهذا البحر من الكلمات ؟

وقارن بين الراسف في قيوده من (ر س ف) الذي هو ضد (ف س ر) تجده متصلاً به لا يخرج منه ، وتجد المفسر منطلقاً من قيود غموضه بالتفسير . وقارن أيضاً بين (س ف ر) في حركة الريح تجري لوجهتها وبين حركة (ر ف س) المتمثلة في الحركة المعاكسة في صورة الصدم بالرجل تجد الحركتين متعاكستين . ويوضح هذا التعاكس قولهم : « رفس البعيرَ » أي شدّه بالرفاس ، وهو ما يشد به رجلا البعير باركا إلى وركيْه .

فالريح تسفر ، وما تسفر عنه هو التفسير .. ولا بد من الإشارة دائماً إلى تعاقب المراحل في هذه الأضداد ، فكل مرحلة تولد في حضن المرحلة السابقة وترضع من لبانها ، وتحيا على التغذي منها ، بل إن المرحلة السابقة هي غذاء اللاحقة ، وسبب وجودها ، فالأضداد يحرج بعضها من بعض ، ويحيا بعضها في بعضها الآخر .

وكل تضاد لا يقوم على هذا الفهم يحجب حركة الجدل عن الرؤية ، ويلف الواقع في غموض لا يمكن تفسيره ولا إيضاحه .

وانظر كيف تجد حركة السفر (كيفها) في حركة الفسر التي توضح الغاية منها وتجليها ، وتجعل الفكر مرتبطاً في المستقبل الذي يجد فيه تفسيره وكيفه ، كارتباطه بالماضي الذي هو كيفٌ له .

إن حركة السفر تجد في الرفس الحركة التي تصدمها وتردها . وحركة الرفس قائمة في السفر كقيام رد الفعل في الفعل على صورة حركة واحدة ذات اتجاهين ، كل اتجاه يصدم الآخر . ولعل حركة الإنسان أو حركته الإنسانية محصورة في الفعل الواعي المختار الذي هو (العمل) .

فالذي يسفر القناع عن كل مغطى يجد تفسير سفره فيما تفسَّر واتضح وتميز ..

وهذا دليل على أن كل تفسير يحتاج إلى سفر وكشف ، وأن السفر والكشف هما الطريق إلى المعرفة .

وليس السفر إلا التجربة ، وليس الفسر إلا ماتسفر عنه هذه التجربة .

وأنت بحاجة دائماً إلى أن تقرن السفر بالفسر في كل ما تكشف عنه الغطاء لتراه من خلال بصر التجربة الجديد .

وكل المعاني الواردة في اللسان والتاج والأساس وسائر المعجمات متصلة الرحم بهذا التضاد المتشابه ، والتشابه راجع إلى ما سبق بيانه من أن نهاية كل من الزوجين المتضادين وبداية الآخر واحدة .

(عسعس) - (سعسع) :

الحركة في عسعس حركة إقبال وتجمع وتراكم في صورة الليل « تمطى بصلبه وأردف أعجازاً وناء بكلكل » ..

والحركة في سعسع حركة إدبار وفناء ، قال رؤبة يذكر امرأة تخاطب صاحبة لها :

قالت ولم تأل به أن يسمعا   يا هند ما أسرع ما تسعسعا

من بعد ما كان فتى سرعرعا

أخبرت صاحبتها عنه أنه قد أدبر وفني إلا أقله .

ولعل صورة الابتعاد في هذا اللفظ تظهر أكثر وضوحاً في قولهم : تسعسعت فمه إذا انحسرت شفته عن أسنانه .

وكل شيء بلي وتغير إلى الفساد فقد تسعسع ، وقد قالوا في (عسعس) إنه من الأضداد ، أي يقال (عسعس) الليل إذا أقبل بظلامه وإذا أدبر ، ولكن أبا إسحق السري يقول : المعنيان يرجعان إلى شيء واحد وهو ابتداء الظلام في أوله وإدباره في آخره . والذي يبدو أن معنى عسعس لا يخرج عن معنى التداخل باحتكاك سواء أكان ذلك في أول الليل أم في آخره . والظلام الشديد في أوائل الليل وأواخره يصدق عليه لفظ (عسعس) ، ولفظ عسعس يتجه لتصوير إقبال الحركة في صورة السحابة تعسعس ، أي تدنو من الأرض .

ومعنى التداخل في الاعتساس ظاهر في أنه يأتي للاكتساب والطلب كما يجيء في صورة

المرأة العسوس وهي المرأة التي لا تبالي أن تدنو من الرجال . وجماع القول : إن سعسع تتجه إلى الانحسار وإن عسعس تتجه إلى الدنو وكل من الحركتين طباق الأخرى ، وتجري في اتجاه معاكس .

(ف ن ـ ن ف) :

إذا وقفت على طبيعة سير الحركة في (ف ن) وجدتها تخرج من التضامّ والتقارب المتمثل بالفاء الشفوية المتقاربة ، لتتباعد عن التضام بالنون المنغومة في صورة الْفَنَن : وهو الغصن يخرج من قُرْبه من الشجرة ليتمادى في الهواء . وفي صورة الإبل فَنْفَنَها صاحبها : أيْ فرقها . وفي صورة البذر فنه الباذر : أي فرقه في الأرض ناثراً له .

والأمر على عكس ذلك في (نَفّ) ، حيث تخرج الحركة من تمادي النون لتتضامّ في تقارب بالفاء الشفوية المتضامة في همس منساب . وتلك هي صورة النَّفْنَف ، وهو مهوى بين جبلين يحجزانه ويحصرانه ، لأنَّ الفاءَ بما لها منْ تقارب ، هي التي جاءت بهذين الحاجزين اللّذين يحجزان المهوى ، وإنْ تباعدا بُعْدَ السماء عن الأرض فما بينهما مهوى محجوز ومحصور بها في نظر الناظر .

والتعاكس هنا بين حركتين إحداهما تخرج من تضامّ إلى تمادٍ في صورة الغصن المتفرع من الشجرة التي كان متصلاً به .

والأخرى تخرج من تمادٍ إلى تقارب في صورة كلّ نَفْنَفٍ محجوزٍ ومحصورٍ بحاصرين يحدّانه .

واللفظان على هذا زوجان ضدّان مبنىً ومعنىً وإنْ جاء المجاز بصور من كلّ منهما تقرب أو تبعد من صور الآخر ، لأن العبرة بالوجهة . ولكل من اللفظين وجهة هو موليها لا تلتبس بوجهة ضده .

(خ د ر) - (ر د خ) :

يدور لفظ (خ د ر) حول الستر والإقامة في مكان محدد ، ويتمثل : في الستر يقام في ناحية البيت تلزمه الجارية . والقارة تختدر بالسراب أي تستر به حتى يصير لها كالخدر ، قال ذو الرمة :

حتى أتى فلك الدهناء دونهم   واعتم قُورُ الضحى بالآل واختدرا

وفي الأسد يخدر ، أي يلزم خدره لا يبرحه . وفي المطر سمي خدراً لأنـه يخـدر النـاس في بيوتهم لا يبرحونها . هذا وتأتي الخدرة بمعنى الظلمة الشديدة . وبمعنى الخدر : الكسل والفتور ، ومنـه خدر اليد والرجل . وخدرت الظبية تخلفت عن القطيع . وخدر النهار : اشتـد حره وسكنت ريحه .

فالحركة في (خ د ر) متقاصرة ، منقبضة إلى انطواء وسكون ، ولكنها في مقلوب اللفظ (ر د خ) الذي جاء معناه بأنه الشدخ الـذي هو الكسر والتهشيم ، وفي صورة البسر يغمز حتى ينشدخ ، والمشدخ من البسر ماافتضخ ، والفضخ والشدخ واحد .

وفي صـورة الغرّة تشـدخ شـدوخـاً إذا انتشرت وسـالت سفـلاً فـملأت الجبهـة ولم تبلـغ العينين ، وقيل غشيت الوجه من أصل الناصية إلى الأنف ، قال :

غرتنـا بـالمجـد شـادخـة للنـاظرين كأنهـا البـدر

وإذا قابلت لزوم المكان مع الستر في خدر بـانتشـار الغرة وسيلانهـا في (ر د خ) المفسرة بشدخ ، وهذا من قبيل الاستئناس ليس غير ولا معول عليه .

وإذا تأملت معنى (الردخ) المفسر (بالردغ) الذي هو الماء والطين والوحل الشديـد ؛ وجـدت التجـاوز والامتـداد في (ر د خ) يقـابل اللـزوم والسكـون في خـدر ، وتبين لـك أن الحركتين مختلفتان إيجاباً وسلباً ، وأن معنى أحدهما يتجه إلى عكس ما يتجه لـه الآخر ، ولعل صورة البسر ينشدخ فيخرج من قشره ، وصورة الجارية تخدر في مستقرها ؛ فيهما ما يـدل على أن (خـدر) عكس (ر د خ) مبنى ومعنى مـع مـلاحظـة أن العبرة بمقـابلـة (خ د ر) بـ (ر د خ)[1] .

(خ د) ـ (د خ) :

لـو قرنت الـدخّ من (د خ) وهـو الـدخـان المنتشر الـذي لا يتماسـك بمقلـوبـه الخـد من (خ د) وهو شق في الأرض مستطيل غائص تبين لك أن صورة الـدخ ـ الـذي هو الـدخـان ـ صورة شيء تمادى متعالياً منتشراً ، وصورة الخد الـذي هو الشق المستطيل الغـائص في الأرض صورة شيء مضى غـائصـاً في الأرض . والصورتـان زوجـان ضـدان مبنى ومعنى ، وهـذا راجع

(١) اللسان ، مادتا (ردخ) و (خ د ر) .

لطبيعة سيْر الحركـة في كل من الصيغتين ، فـالحركـة تخرج من ظهور وانتشـار الخـاء الحلقيـة المظهرة لتواجه الـدال الشـديـدة ، وتلـك حـال حركـة الأخـدود يمضي من ظـاهر الأرض إلى داخلها يشقها شقاً على عكس الدخّ الذي يخرج من شدة الدال ليتمادى منتشرا . فـالخـد متصل بالتحديد ، والدخ متصل بالتوسع والانتشار .

(د ف ع) - (ع ف د) :

(د ف ع)[1] : الدفع : الإزالة بقوة . الدفعـة : انتهـاء جمـاعـة القوم بمرة . والـدفعـة : مادفع من سقاء أو إناء فانصبت بمرة . الدفاع : طحمة السيل العظيم والموج ، قال :

جـــواد يفيض على المعتفين كما فـــاض يم بـــدفـــاعـــه

الدفاع : كثرة الماء ، وشدته . الدفاع : الشيء العظيم ، يدفع به عظيم مثله على المثل . الـدفـاع : الكثير من النـاس ، ومن السيـل ، ومن جري الفرس إذا تـدافـع جريـــه ، وفرس دفاع . جاء دفـاع من النـاس : إذا ازدحموا فركب بعضهم بعضـاً . الـدوافع : أسـافل الميث ، حيث تدفع في الأودية . الدافعة : التلعة من مسايل الماء ، تدفع في تلعـة أخرى ، إذا جرى في صبب وحدور من حـدب ، فترى لهـا في مواضع قـد انبسـط شيئـاً واستـدار ، ثم دفع في أخرى أسفل منها ، فكل واحدة من ذلك دافعة ، ومجرى ما بين الدافعتين مـذنب ، وقيل : المـدافع : المجاري والمسايل . قال الليث : الاندفاع المضي في الأرض ، كائناً مـا كان ؛ وهـذا التعميم يكاد يشمل جميع الصور المتقـدمـة . المـدفع : المحقور الـذي لا يضيَّف إن استضـاف ، ولا يُجـدى إن استجدى . وقيل : هو الضيف الذي يتدافعه الحي . وقيل هو الفقير الذليل ، لأن كلا يدفعـه عن نفسه .والمدفع : المدفوع عن نسبه ، ويقال : فلان سيـد القوم غير مـدافع ، أي غير مزاحم في ذلـك ، ولا مـدفوع عنـه . قـال الأصمعي : بعير مـدفع ، كالمقرم الـذي يودع للفحلـة ، فلا يركب ، ولا يحمل عليه . الدافع والمدفاع : الناقة التي تدفع اللبن على رأس ولـدهـا لكثرتـه ، وإنما يكثر اللبن في ضرعها حين تريد أن تضَع .

الشاة المدفاع : التي تـدفع اللبن في ضرعهـا قبيل النتـاج . ويقولون : هي دافع بولـد ، وإن شئت قلت : دافع بلبن .

---

(١) لسان العرب ، مادة (د ف ع) .

قال النضر : يقال دفعت لبنها ، وبلبنها ، إذا كان ولدها ببطنها ، فإذا نتجت فلا يقال دفعت . والدفوع من النوق : التي تدفع برجلها عند الحلب . ودفع الرجل قوسه : سواها . والمدافعة : المماطلة . والمدفع : واحد مدافع المياه التي تجري فيها . والمدفع بالكسر : الدفوع .

ع ف د[1] : عفد يعفد عفدا وعفدانا : طفر (يمانية) . وقيل : هو إذا صف رجليه فوثب من غير عدو . قال أبو عمرو : الاعتفاد أن يغلق الرجل بابه على نفسه ، فلا يسأل أحدا ، حتى يموت جوعا . وأنشد :

وقائلة ذا زمان اعتفاد ومن ذاك يبقى على الاعتفاد

قال محمد بن أنس : كانوا إذا اشتد عليهم الجوع ، وخافوا أن يموتوا ، أغلقوا عليهم بابا ، وجعلوا حظيرة من شجر ، يدخلون فيها ، ليموتوا جوعا . قال : ولقى رجل جارية تبكي فقال لها : مالك؟ قالت : نريد أن نعتفد . واعتفد[2] الشيء كذا : اعتقده .

حركة لفظ (د ف ع) متجهة إلى المضي في الشيء كائناً ما كان كالمضي في الأرض ، وكذلك كل اندفاع فهو انطلاق نحو شيء أو في شيء ..

وكل مجازات اللفظ في استعمالاته المتقدمة ، قائمة على هذه الصورة من التجريد ، التي إن لم تكن أصلا ، فهي من أقرب الصور إليه .. وحركة لفظ (ع ف د) متجهة إلى التجمع والانكماش في صورة دخول حظيرة الشجر ، والبقاء فيها حتى الموت .

فالانطلاق والمضي في (د ف ع) يقابله التقيد والانكماش في (ع ف د) وكلا اللفظين متعاكسان مبنى ومعنى ، وكأن اتجاه (ع ف د) إلى معنى (ط ف ر) آتٍ من أن الاعتفاد هو صف الرجلين للوثب . وسمي الاعتفاد طفرا باعتبار ما يؤول إليه ، وهذا معروف عندهم ، والذي لا ينتبه إليه يعطي الحركة وجهة ضدها القائم فيها .

وكأن الوثب ثمرة لصف الرجلين ، إذ لا يبقى أمام من صف رجليه إلا أن يثب ، وهذا الوثب إذا اعتبر بالمشي كان طفرة لمجيئه على غير العادة ، وهكذا فإن ما تدفعه تزيله عن مكانه ، وما تعفده تثبته فيه ؛ فهما ضدان .

---

(١) لسان العرب والقاموس المحيط ، مادة عفد .

(٢) تاج العروس ، مادتا عفد وعقد .

وانظر كيف انتقل معنى الدفع إلى زوال الشيء من موضعه تـدفعـه فتزيلـه ، وإلى المـاء يندفع من المجرى ، وإلى الناس يزدحمون متدافعين ، وإلى التلاع يندفع عنها الماء من مـذانب لأخرى ، وإلى المحقور الدنيء يدفعه الناس عنهم ، وإلى سيد القوم الذي لا يـدفع عن مكانـه ، وإلى الناقة تدفع باللبن قبيل الولادة ، وإلى القوس تدفعها فتصلح منها بما تدفع .

هذه الصور ، التي جاء بها لسان العرب عن القوم قـائمـة على معنى المضي في الشيء كائنـا ما كان ؛ دافعا أو مدفوعا ، هذا المضي لك أن تستعمله في صور من مثل هـذه الصور غير مقيد بشيء إلا بالأصل المجرد الذي تقوم عليه ، وتعتمـده في وجـه الشبـه . وليست مـدافع اليوم التي تقذف بحممها أقل شبها بالمعنى الأصل مما نقله صاحب اللسان عنهم .

والذي يعيش في بيئة هـذه الألفـاظ ، ويرى النـاقـة تـدفع قبيل الولادة ، والمحقور يمر بالحي يدفعونـه من مكان إلى آخر ، والأتربـة والحجـارة تنـدفع بفعل المـاء أكوامـا في المجرى ، ويسمع الناس يسمون هذه الأشياء بأسمائها فإنه ليس بحاجة ليتعرفها أن يقف على تفسيرهـا في المعجمات ، وحين يستعملها كما استعملها النـاس من قبل ؛ عليـه أن يضعهـا في موطنهـا الـذي تعرف فيه وبه ..

وإذا ذهب في استعمالهـا مـذاهب أخرى مبقيـا على وجـه الشبـه واضحـاًبين الأصل والفرع ،فإن ما يستعمله ، له القوة والأصالة ما لتلك الصور الواردة في نظيم القوم ونثيرهم .

والذي تجدر الإشارة إليه ، وهو قطب الرحى ، ومركز الـدائرة ، ومستقر الثقل ومبـدأ التوزان ، في كل هـذه الأبحـاث أن مطلق الـدفع في كـلا اللفظين (د ف ع) و (ع ف د) على صورة دفع مجرد مطلق غير ذي جهة ، هو في (د ف ع) كما هو في (ع ف د) .

ولكنـه في (دفع) دفع عن الشيء ، وفي (ع ف د) دفـع في الشيء وإلى الشيء ، هـو في دفع بمثابة كف الشيء عن الشيء ، وهو في عفـد بمثـابـة احتواء شيء في شيء وضمـه إليـه ، وهو بالاختصار يتميز بأن الدفع في جهة تعاكس جهـة العفـد . وأن معنى الضـد جـاء من تعـاكس الجهة في الصورتين ، ولولا هذا التعاكس لكان الحال واحدا في الشيئين ، شيء تدفعـه إليـك ، وشيء تعفـده فتضمـه إلى شيء . والـدفـع إبعـاد ، والعفـد ضم وتقريب . والحركـة واحـدة في الألفاظ والأشياء والوجود ، ولكن الذي يميز حركة من حركـة هو ذلـك الاصطلاح في تسميـة إحداهما بالموجبة ، والأخرى بالسالبة ، وحين تتميزان بالوجهـة يتبع هـذا التميز في خـط السير

متميزات تتوالى كلما تتابعت الحركات في المجرى ، وقامت العوائق في وجهها ، وصارعت في طريقها وجوها من الأشياء .

ولذلك كان الاعتاد في التميز يقوم على وجهة الحركة . فهو في (دفع) ذو وجهة تعاكس وجهة (عفد) .. المدفوع يخرج ، والمعفود يدخل . المدفع يزال ويدفع بقوة ، والمعفود يقر ويدفع بقوة . والإزالة والإقرار يحتاجان إلى مطلق الدفع ، ثم يتميزان بالوجهة التي تذهب بالمدفوع في جهة تعاكس جهة المعفود . المدفوع أُزيل عن مكانه بدفع ، والمعفود أُقر في مكانه بدفع ، ولما كانت الحياة متصلة بالحركة ، والموت متصلا بالسكون ـ قَبل لفظ الاعتفاد معنى البقاء في المكان حتى الموت ولم يقبله لفظ الدفع كدفع ، وإن قبله مجازا بالدفع إلى التهلكة ، كما يقبله مجازا بالدفع عنها .

أما مطلق الدفع فهو دفع لكل شيء عن كل شيء ، وكذلك مطلق العفد فهو عفد لكل شيء في كل شيء ، وحين أضيف الدفع إلى الحركة خارجا ، والعفد إلى الحركة داخلا ، قَبل كل منهما أن يحمل معنى يعاكس معنى الآخر .

أما الموت جوعا فقد لحق بالاعتفاد كحال غالبة في وضع معين وإلا فإن الاعتفاد فيه السلامة إن لم يقصد به تلك الحال المعينة ، لأن السلامة كل السلامة قد تكون أحيانا في اعتفاد ينأى بالشيء عن موارد الهلكة ، وأن المدار كله على وجهة الحركة في اللفظ ، كما أن المدار في كل عمل في هذا الوجود على وجهة الحركة هذه ، ولهذا كانت النية وجه الحركة المميز والنية هي عنوان وجهة الحركة ؛ وكانت الأعمال بالنيات ، وكان لكل امرىء ما نوى . ووجهة الحركة هذه ، التي تقتضي بحكم الضرورة أن تقدم في مقابلها حركة أخرى تسير معها وتعاكسها كما هي الحال في (دفع) التي هي (دفع) و (عفد) بآن واحد ، وفي (عفد) التي هي (عفد) و (دفع) في آن واحد أيضا ، ولكن الحروف بها عُكِسْنَ بتعبير المعري .

وجرم في الحقيقة مثل جمر ... ولكن الحروف به عكسْنَه

هذه هي الوجهة التي تدفع بالفكر تلقائيا إلى البحث عن الضد ، وبحكم التداعي الذي يحركه هذا التضاد ؛ وهي التي تؤدي إلى الكشف عن كل جديد ، ولولا هذا التضاد ، وهذا التعاكس في الوجهة ، القائم في الأشياء والذي يجري فيها بحكم قانونها ـ لما أمكن الانتقال من شيء إلى آخر ، ولقد حار في هذه المشكلة[1] كل من لم يعرض إلى هذا التضاد القائم في الشيء

(١) انظر الديمقراطية والتربية لديوس ، ص ٧٩ ، من أمالي جامعة دمشق لعام ١٩٦٨م .

الـواحـد ، وفي كل شيء ، والـذي يحرك الفكر من حـال إلى حـال ليبحث ويكشف عن كل جديد ، ولولا هذا التضاد لما أمكن البحث ولما قام اكتشاف .

غير أن الانتقال هنا قائم بالضرورة فأنت تنتقل من معلوم إلى (معلوم مجهول) بآن واحد .

فحين نكون في (دفع) فإننا ننتقل إلى (عفد) ، وهي مجهول ولكنها معلوم في الوقت نفسه ، لأنها موجودة بالضرورة في (دفع) وتلك هي طريقة العلم والكشف .

ولهذا فإن الأضداد تستدعي أضدادها بحكم التضاد من جهة ، وبحكم التشابه من جهة أخرى ، فهي أضداد متضادة ومتشابهة في وقت واحد . وهي بهده الصفة تحمل الفكر على قرن الضد بضده والمشابه بشبهه .

الانتقال من مجهول إلى مجهول عند اليونان

يعرض جون ديوى في كتابه (الديمقراطية والتربية) إلى قول اليونان ، فيقول :

« ولقد تساءلَ اليونان بثاقب فكرهم : كيف يَتَعَلَّم ؟ فقالوا : إننا إما أن نعلم الآن ما نبحث عنه أو لا نعلمه . وفي كلتا الحالتين يستحيل التعلم . والسبب في الحالة الأولى هو أننا قد سبق لنا العلم . والسبب في الحالة الأخرى أننا لا نعلم ما نبحث عنه فإذا وجدناه صدفة واتفاقا لم نستطع أن نعرف أهو ما نبحث عنه ؟ »

ويجيب جون ديوي على ذلك فيقول :

« على أن هذه الثنائية لا تحسب حساب التقدم في المعرفة ؛ أي التعلم ، بل تفرض إما العلم الكامل ، أو الجهل المطبق .. ومع ذلك لا شك في وجود منطقة تقع بين العلم والجهل هي منطقة التحري والتفكير . فقد أغفلت الثنائية اليونانية الحقيقة الواقعة وهي إمكان وجود الاستنتاجات الفرضية المؤقتة . فالحيرة التي تكتنف الوضع توحي ببعض الطرق للخروج منه فنجرب هذه الطرق فإما أن نجد لنا مخرجا فنعرف إذ ذاك أننا وجدنا ضالتنا ، وإمّا أنْ يزداد الوضع غموضا واضطرابا فنعلم أننا مازلنا بعد غارقين في الجهل . فالتجربة المؤقتة معناها المحاولة وتلمس الطريق إلى حين . إن الثنائية اليونانية إذا أُخذت على علاتها هي مثال بديع عن المنطق الصوري ، إلا أنه من الحق كذلك أنه طالما كان الناس يفصلون بين المعرفة والجهل فصلاً حاسما ، لم يتقدم العلم إلا تقدماً عارضا بطيئاً . ولم يبدأ التقدم المنتظم في الاكتشاف والاختراع إلا عندما أدرك الناس أنهم يستطيعون أن يستغلوا الشك لغرض عمل الأبحاث ، بما

يفرضونه من فروض توجه العمل إلى اكتشافات مؤقتة يؤدي توسعها إلى تأييد الفرض أو إبطاله أو تعديله . فلئن كان اليونان قد رفعوا المعرفة فوق التعلم ، فإنّ العلم الحديث قد جعل المعرفة المدخرة مجرد ذريعة إلى التعلم والاكتشاف » .

وجواب طبيعة سيْر الحركة في الصيغة العربية على ذلك ؛ هو أن اليونان مُصيبون فيا قالوا وكأنهم رأوا في ظواهر الأشياء دليلاً على بَواطنها ، وبذلك يتم الانتقال من الظاهر إلى الباطن الذي هو على مثال ظاهره . ولا يختلف عنه إلا في الوجهة ، وفي الوجهة فقط . ولو لم يصدر هذا الوجود وفي آياته الظاهرة ما يرشد ويهدي إلى باطن هذه الآيات ، لاستحال التعلم . ولما كانت الصِّيغ اللفظية رموزاً للموجودات تدل عليها وتصور بطبيعة سيْر الحركة فيها طبيعةَ سيْر الحركة في هذه الموجودات . فإن من المستطاع قراءة إحدى الحركتين في صحيفة الأخرى . فقراءة طبيعة سير الحركة في الموجودات في صفحة حركة الألفاظ ، كقراءة حركة الألفاظ في صفحة الموجود سواء بسواء . لأن الألفاظ مفطورة ، والوجود مفطور ، والفطرة في الوجود هي الفطرة نفسها في الصيغ اللفظية التي تصور وتجسد الفكر الذي يتراءى فيه الوجود ترائيَ أخيلة الشخوص في صفحة الماء الصافي الساكن . وإذا كان الأمر كذلك فاليونان يشيرون إلى أن التعلم يتم بالانتقال من خطوة ظاهرة معروفة ، إلى خطوة باطنة تدل عليها الخطوة الظاهرة دلالة الظلال على الشخوص التي تنشأ عنها ، وكأنها بذلك معروفة أو كالمعروفة . والتجارب ليست كشفاً عن المجهول وإنما هي كشف عن الآية الظاهرة لمعرفة الآية الباطنة ، وذلك لأن الناس يغمضون أعينهم عما بين أيديهم من آيات ، ويقفزون فوقها إلى ما وراءها فلا يظفرون بطائل .

ولو أن الباحثين عن اللقاحات لم يبحثوا في الداء نفسه الذي يبغون شفاءه بها لضلوا السبيل إلى القصد . لأن الدواء قائم في الداء قيام الداء في الدواء .

ولهذا جاء الاندفاع ظاهراً للاعتقاد . ومَنْ عرف واحداً منها عرف الآخر ، لأنه على مثاله . وأنت حين تكون في آخر (د ف ع) فإنك تكون في أول (ع ف د) لا محالة. وهذا دليل على أن الجهل بالخفي ليس جهلاً به وإنما هو إغماض البصر والبصيرة عن الظاهر . ومن وضح له ظاهر أمر فقد وجد الطريق إلى معرفة باطنة لا محالة . لأنه حين يصل من معرفة الظاهر إلى آخر خطوة فيه فإنه يكون قد بدأ أول خطوة من الباطن الذي يبتغي معرفته . وكأن أي باطن يُصبح معروفا بمجرد استكمالنا معرفة ظاهرة .

ولم تصر التربية من قبل ومن بعد على اتخاذ المحسوسات طريقاً لمعرفة غير المحسوس ، إلا لأن استكمال معرفة ما هو محسوس هو الطريق إلى الكشف عن غير المحسوس .

فـ (دف ع) لفظ محسوسٌ مشاهـد و (ع ف د) مستسر في (دف ع) ولا عمل للمربي إلا أن يوجه المتعلم إلى أن الخفي هو على مثال الظاهر . وحين يُكشَفُ الغطاء عن الخفي ، يصبح ظاهراً لخفيّ آخر يقوم وراءه ، وذلك كذلك دائما وأبداً .

ولما كانت كل من (ع ف د) و(دف ع) في حركـة مستمرة متعـاقبـة دائبـة على فلكهما الواحد ، فـإن كل دفْع مصيره إلى العقـد . وكل عقـد مصيره إلى الـدفع لا محـالـة . وكلمـا ظهر أحدهما كان آية على ما وراءه .

وإذا كان الاندفاع من الظهور ، والاعتفاد من الاستتار . فإن حركة الوجود قائمـة على أن يظهر النهـار ليستتر الليل ، ويظهر الليـل ليستتر النهـار . والنـاس في سبـاتهم ليـلاً ، وفي معاشهم نهاراً ، يظهرون ويستترون على غرار ظهور حركة الوجود واستتارها .

وإذا كان الشك أول مراتب اليقين . فإن ديوي قد أشار إلى طبيعة سير الحركـة في هـذا الحرف عن غير قصد منه ، وإن لم يقف على طبيعة سير الحركة بحكم حسّه الفطري وذلـك حين قـال : « ولم يبـدأ التقـدم المنتظم في الاكتشـاف والاختراع إلا عنـدمـا أدرك النـاس أنهم يستطيعون أنْ يستغلوا الشك لغرض عمل الأبحاث ، بما يفرضونه من فروض » وياليته لم يقل بما يفرضونه من فروض ، لأنه الظاهر الذي هو آية تدل على البـاطن قـائم وبـارز ولا حـاجـة لافتراضه افتراضاً ، لولا أن النّاس أغمضوا عيونهم عن هذا الظـاهر . وخطوة البـدء دائمـا وأبـداً هي النظر فيما هو ظاهر أولاً واتخاذه آية ودليلاً على ما هو خفي . وحين لا يكون هذا الظـاهر آية على ما وراءه من باطن . فإن معنى ذلك أننا بحاجـة لاستكمـال معرفـة هـذا الظـاهر . ولو استكملنا معرفته لاتضح لنا ما وراءه .

والسبب في كثرة الاختراع والاكتشـاف في هـذا العصر ، وفي عصر النهضـة هـو أنّ كل ظاهر من المكتشفات والمخترعات يصبح دليلا وآيـةً على بـاطن آخر يقوم وراءه . وأول الغيث قطر ثم ينسكب .

ولم تتوال الاكتشافات إلا لأن كل مكتشف يمهد السبيل إلى كشف جـديـد يعقبـه . وكما أن بداية (ع ف د) تقوم في نهاية (دف ع) فإننا نجـد أنفستـا ونحن في نهـايـة الكشف الـذي

كشفناه قد بدأنا كشفاً آخر ، يخرج منه كما تخرج كلٌّ من (د ف ع) و (ع ف د) من الأُخرى .

(ل ج ج) - (ج ل ل) :

(ل ج ج)[1] : لج في الأمر : تمادى عليه وأبى أن ينصرف عنه . ولجة البحر حيث لا يدرك قعره . ولج الوادي : جانبه . ولج الليل : شدة ظلمته وسواده . ولججت السفينة : خاضت اللجة . والتج الظلام : ألبس واختلط . واللجة ، واللجلجة : اختلاط الأصوات . والتجت الأصوات : ارتفعت فاختلطت . ألجوا : اختلطت أصواتهم . والتجت الأرض : اجتمع نبتها وطال وكثر . الحق أبلج ، والباطل لجلج : أي يردد من غير أن ينفذ . واللجلج : المختلط الذي ليس بمستقيم .

(ج ل ل)[2] : فلان يتجال عن ذلك : أي يترفع عنه . تزوجت امرأة قد تجالت : أي سنت وكبرت . وجلت الناقة : إذا أسنت . وجلت الهاجن عن الولد : إذا صغرت . وجل كل شيء : معظمه . والجلل : الشيء العظيم والصغير الهين ، وهو من الأضداد في كلام العرب ، ويقال للكبير والصغير جلل . قال امرؤ القيس لما قتل أبوه :

بقتل بني أسد ربهم ألا كل شيء سواه جلل

أي يسير هين .

وأما الجليل فلا يكون إلا للعظيم . والجل نقيض الدق . والمجلل : السحاب الذي يجلل الأرض بالمطر ، أي يعمم . والجل ، والجل : قصب الزرع ، وسوقه إذا حصد عنه السنبل . وجل الدابة ، وجلها : الذي تلبسه لتصان به . وجلال كل شيء غطاؤه . وتجلل فلان بعيره إذا علا ظهره . وجل البعر يجله جلاً : جمعه والتقطه بيده . واجتل اجتلال : التقط الجلة للوقود ، ومنه سميت الدابة التي تأكل العذرة الجلالة . وجل القوم من البلد : جلوا ، ومنه يقال استعمل فلان على الجالية والجالة .

كل كتاب عند العرب مجلة . وقيل إنها معربة عن العبرانية ، وقيل هي عربية .

التجلجل : السؤوخ في الأرض أو الحركة والجولان . وتجلجل في الأرض : أي ساخ فيها ودخل .

---

(١) لسان العرب ، مادة (ل ج ج) .

(٢) لسان العرب ، مادة (ج ل ل) .

ويقال : تجلجلت قواعد البيت ، أي تضعضعت . والجلجلة : الحركة مع الصوت . والمجلجل من السحاب الذي فيه صوت الرعد . وجلجله : حركه . وكل شيء تحرك فقد تجلجل .

تتجه الحركة في (ل ج ج) إلى التمادي على الشيء والاختلاط به ، وتتجه الحركة في (ج ل ل) إلى التمادي على الشيء والارتفاع فوقه واعتلائه . فالليل يلج حين تشتد ظلمته وسواده ، وفي هذا اختلاط وتماد معاً . والسفينة تلج حين تخوض غمار الماء ، وذلك اختلاط وتماد معا . وكذلك اللجلجة وهي اختلاط الأصوات ، والأرض تلتج حين يجتمع نبتها ويطول ويكثر . واللجلج المختلط الذي ليس بمستقيم ، ويقابل هذا الاختلاط والتمادي في (ل ج ج) ترفعٌ عن الشيء واعتلاء فوقه وتمادٍ عليه في (ج ل ل) ..

فوجهة الحركة في (لج) الدخول في الشيء ، ووجهة الحركة في (جل) عدم الدخول في صورة الترفع عنه .. ففلان يتجال عن ذلك ، أي يترفع عنه ، وهذا معناه أنه لا يقارفه ، وإنما يبتعد عنه . وامرأة تزوجت بعد أن تجالت ، أي ابتعدت عن سن الشباب .

وانظر كيف جاء لفظ جلت الناقة إذا أسنّت بسبب انصراف اللفظ إلى معنى البعد عن الصغر ، وانظر كيف جاء لفظ جلت الهاجن عن الولد إذا صغرت ؛ لأن البعد هنا لا يمكن أن ينصرف إلا لمعنى الصغر ، فالهاجن لم يأن لها أن تلقح وتلد لصغرها ، ولهذا انصرف معنى جلت هنا إلى الصغر لا إلى الكبر ، لأن (جل) في وجهته الحركية منصرف إلى الابتعاد عن الشيء ، فهو كما يجيء للابتعاد عن الشباب بالكبر يجيء للابتعاد عن أوان الإلقاح والحمل بالصغر .

وجلّ كل شيء بمعنى معظمه آتٍ من أن ما يجلل الشيء هو ما يشتمل عليه ويستوعبه ، ولهذا كان جلّ كل شيء كأنه ما تجال منه وتميز وهو معظمه .

ومجيء الجلل للشيء العظيم ، والصغير الهين ؛ آتٍ من أن الشيء يجل عن كذا إذا كان يبتعد عنه بالعظم ، ويجل عنه أيضاً إذا كان يبتعد عنه بالصغر ، فهو الجلل لكليهما ، ولم يجيء لفظ الجليل إلا للعظيم لأنه في سمة المبالغة ، وهي تستعمل غالباً لتكبير الشيء ، وليس ما يمنع أن تكون لتصغيره ، فالمبالغة في التصغير ، كالمبالغة في التكبير ، ولكلٍّ صيغته في استعمال القوم الذي هو حجة يجب العمل بها .

وحين يتمادى المجاز في التوسع تتقارب صوره وكأنها صور مترادفة متعاقبة ، يقوم بعضها

مقـام بعض ، ويكاد من لا يرصـد وجهة الحركـة في اللفظين ، يسوي بينهما ، ومـا همـا بسواء ـ فالتجلجل السؤوخ في الأرض ، ولجت السفينـة خـاضت اللجـة ، وكلاهمـا دخول في شيء ؛ ولكن التجلجل اضطراب وتردد ، والسؤوخ في الأرض من ظلاله . والتجـاج السفينـة مخرهـا الماء وهو دخول في الشيء . والاضطراب والتمايل من ظلالـه . والفرق بين الحركتين أن الأصل في حركة المتجلجل الترفع عن الشيء واعتلاؤه بالاشتمال عليه ، والأصل في حركـة المتلجلج هو الدخول في الشيء . والحركتان كاللفظين متعاكستان معنى ومبنى ، وتحديد معنى أحـدهمـا يتم على ضوء الآخر ، والقول : « وبضدها تتميز الأشيـاء » قول يكشف عن قيمـة معرفـة الضـد من مقارنته بضده ، والضد كما هو معروف عند القوم يجيء بمعنى النقيض كما يجيء بمعنى الشبيه .

ولفظ (ج ل ل) باتجاهه إلى معنى ابتعد وتمادى يأتي للتمادي والابتعـاد في مجـال الكبر ، كما يأتي للتمادي والابتعاد في مجال الصغر ، فالابتعاد يحيا بين قطبي التكامل والتفاضل ، فهو في ابتعاده متكامل يتجه إلى الغاية في الكبر ، وهوبابتعاده متفاضل يتجه إلى الغـايـة في الصغر ، والغاية تبقى دائماً محصورة بين هذين القطبين في تكاملها وتفاضلها .

وصـور التفـاضـل والتكامـل هـذه تصـدق على كل لفـظ كما تصـدق على الأعـداد ، لأن المتكامل والمتفاضل هي الحركـة في الشيء ، وتعبير (الحركـة في الشيء) تعبير فيـه تجوز لأن الحركة والشيء هما بمثابة الشيء الواحد .

والذي أنكر الأضداد في مثل الجلل من القوم ، لم ينكرها إلا لأنها ترجع إلى أصل واحـد يصلح لكلا الاتجاهين ، اتجاه التكامل واتجاه التفاضل .

والذي قال بالأضداد في مثل الجلل أيضـاً لم يقل إلا لأنـه وجـد هـذا اللفـظ ينصرف إلى الشيء ونقيضه في استعمال القوم المحتج به . ومنكرها والقائل بها لا يختلفان في توجيه النصوص على ضوئها ، ويزول الخلاف حين يتكشف منشأ هـذه الأضـداد ، ويتبين أن اللفـظ في أصلـه صالح لكلا المعنيين ، وغلبة أحـدهمـا على الآخر تـأتي من سيـاق الاستعمال ومن مسيرة اللفـظ المجازية . فـالإيغـال والتمادي يكون في الكبر كما يكون في الصغر ، والشيء يتمادى في كبره ، كما يتمادى في صغره ، ولفظ التمادي يصلح لهما معاً ، فهو من هذه الناحية ليس بضـد . ولكنـه من ناحية وجوده متكاملاً متجهاً إلى الكبر ، مقروناً بصورتـه متفـاضلاً متجهـاً إلى الصغر ـ يكون ضداً وما هو بضد ؛ وتلك هي حال الجدلية !!

والذي يرى في ذلك التباساً وبعداً عن الوضوح والتميز ، يغفل المبدأ الذي يقوم عليه الوجود بأسره ، وهو مبدأ المجاز المتمثل في توالد الكائن الحي ، واللفظ كالكائن الحي ، يتسع ويتمادى بين قطبي التفاضل والتكامل بالتوالد في صورة الاشتقاق ، وبالانتقال من حال إلى حال في صورة أنّ مقلوب اللفظ عكسه معنى ومبنى بآن واحد .

ولولا هذا الاشتقاق لكانت اللغة شيئاً جافاً لصيقاً ، لاروح فيها ، ولا حياة ، ولا نماء ، ولا ازدهار ؛ ككل اللواصق في كل اللغات .

ولو كان لكل حركة قالب لاتتعداه لكانت الحركات لاتصدر إلا حركة معينة ، تصلح لشيء معين دون سواه ، وفي هذا قضاء على الحركة ذاتها ..

فالحركة تسخن كما تبرد ، وتسرع كما تبطئ ، وترفع كما تخفض ، والحركة قوامها في جريانها في الإيجاب والسلب ، ولولا ذلك لم تكن موجودة .

والمجاز يجعل اللغة ـ بكلمات قليلة ـ تستوعب مالا حصر له من الصور . ولو كان كل لفظ لمعنى دون سواه ، يختص به ولا يخرج عنه ، لكانت مفردات أبسط اللغات تتجاوز ألوف الألوف عدداً .

انظر إلى لفظ (المجلل) الذي هو السحاب الذي يجلل الأرض بالمطر ، أي يعمها ، كما جاء في لسان العرب في مادة (ج ل ل) .. وتأمل في سعة هذا اللفظ وشموله ، الذي يجعل باستطاعتك أن تطلق لفظ المجلل هذا على مالا حصر له من الأشياء : على الربيع يكسو الأرض فهو المجلل ، وعلى الثلج يكسو الأرض فهو المجلل ، وعلى البرد يكسو الأرض فهو المجلل ، وعلى الثوب يكسو الجسم فهو المجلل ـ وأن تذهب في هذا المجاز إلى ماتشاء وتريد ، بشرط واحد ؛ هو أن تبقي روح المعنى الأصل في كل مجاز تقيمه عليه ، حتى لاتتقطع الأرحام بين الفروع والأصول ، وإذا تقطعت هذه الأرحام ، انقطع المجاز وبطل التناسل ، وزالت اللغة ؛ لأنها فقدت سر الوجود القائم على التوالد . والذين يريدون أن يقيموا من حول الألفاظ سوراً لا تتعداه ، يبحثون عن حتف اللغة بظلفها ، وحجتهم أن تعدد المعاني للشيء الواحد من الأمور المشتبهات ، واللغة التي تتقي هذه الشبهات هي التي استبرأت لأبنائها أن يدخلوا في ظلام الغموض والإبهام والتعمية .

النقيض عند ابن سينا

قبل أن نعرض أبيات وحيد دهره ، وعلامة عصره الشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا في النقيض ، لا بد من القول أن النقيض الذي نعنيه هو النقيض القائم في حركة الوجود ، والذي لم يُفتعل افتعالاً ، ولم يبتدع ابتداعاً ، لأن النقائض التي افتعلت غير النقائض القائمة في حركة الوجود ، أو التي تقوم بها حركة الوجود وتصدر عن طبيعة الحركة في سيْرها . فلفظ (دفع) لم يأت للظهور والانطلاق إلا حين أخذت العين الحلقية المظهرة بيده إلى ذلك . والاعتفاد لم يأت للاحتباس إلا حين وقفت الدال الشديدة كسد في وجه انطلاقه . ولفظ (ج ل) لم يأت للانفصال إلا حين أخذت اللام المذلقة المتمادية في ذلقها بيده إلى ذلك . ولفظ (ل ج) لم يأت للاختلاط إلا حين أخذت الجيم الشديدة بيده إلى ذلك . ولفظ (س ك ن) لم يأت لانقطاع الحركة[1] إلا لأن النون قد أذنت بذلك ، لضعفها ، وكأنها وكأنّ التنوين يُشير إلى أن الحركة بلغت المدى فانقطعت وسكنت . ولفظ (نكس) لم يأت للعودة إلى المرض إلا لأن الخروج من ضعف النون إلى الكاف والسين المحتكتين قد جاءتا بذلك .

وعلى هذا فاتجاه سيْر الحركة في جميع الصيغ الأصيلة من هذه اللغة سيْرٌ مقدورٌ بحكم صفات الحروف المقدورة ، وبحكم طبيعة الفطرة التي لا تخرج على أقدارها التي قدرها لها العزيز الحكيم .

وإذا نظرنا إلى قول الشيخ الرئيس في النقيض من خلال (ض ا ر) و (راض) باعتبار أن الكلمة في نظر النحاة قول مفرد كما يقول ابن هشام الأنصاري ، فإن كلاً من (ض ا ر) و (ر ا ض) قول ؛ يقول ابن سينا :

« أن يتفق قولان في الأجزاء في اللفظ والمعنى على السواء ، واتفقا في الجزء والزمان والفعل والقوة والإمكان وفي الإضافات . وهذا واجب ، وذلك الآخر قول سالب وذاك جزئي وهذا كلي ، فهو النقيض في جميع القول » . وإذا أردنا أن نجري قول ابن سينا على النقائض المتزاوجة القائمة في كل شيء من أشياء هذا الوجود ، ولم نلتفت إلى ما جاء في كتب الأضداد التي ألفت في أضداد ليست بأضداد ولم نتقيد بأنواع المنطق الموضوعة . وتقيدنا فقط بمنطق الواقع القائم الماثل في حركة الشيء في الوجود وفي حركة اللفظ الأصيل لوجدنا في

---

(١) نعبر عن انقطاع الحركة تجوزاً .

صيغة من مثل (راض) و (ضار) أنّ من يرتاض مرتاح ساكن . ومن يتضور متألم مضطرب . واللفظان جاريان في معنيين متناقضين ولا يصح وجود أحدهما مع وجود الآخر . كأن تقول هو متضور وليس بمتضور بل مرتاض . أو هو مرتاض وليس بمرتاض بل هو متضور . وكل منهما ينقض الآخر ليحلّ محله في حركتيهما على فلكهما الواحد وكأنه بناء معقود أو حبل معقود فتنقضه كما نقض كل من جرير والفرزدق شعر الآخر . وإذا كان الضدّ أحد المتقابلات فإن المتقابلين كما يقول الراغب في مفرداته : « هما الشيئان المختلفان للذات وكل واحد قبالة الآخر ولا يجتمعان في شيء واحد في وقت واحد ، وذلك أربعة أشياء : الضدان كالبياض والسواد . والمتناقضان كالضعف والنصف . والوجود والعدم كالبصر والعمى . والموجبة والسالبة في الأخبار نحو كل إنسان ههنا ، وليس كل إنسان ههنا » . وكثير من المتكلمين وأهل اللغة يجعلون كل ذلك من المتضادات . ثم يقول الراغب : « الضدان ما لا يصلح اجتماعهما في محل واحد . وقيل : الله تعالى لا ند له ولا ضد ، والضد هو أن يعتقب الشيئان المتنافيان على جنس واحد . والله تعالى منزه عن أن يكون جوهراً فإذا لا ضد له ولا ند وقوله ﴿ ويكونون عليهم ضداً ﴾ أي منافين لهم » .

وإذا نظرنا إلى حروف كل من (ضار) و (راض) وجدناها حروفاً واحدة في الضدين وهذه الحروف الواحدة هي الكلي بالنسبة لهما وكل منهما جزئي بالنسبة لها . وأحدهما موجب والآخر سالب . وكل منهما ينقض الآخر ليبنيه ، ويبنيه لينقضه . فهما في نقض وعقد دائماً وأبداً . وأحدهما يبدو في نظرنا مفقوداً حين نعايش الآخر . والعكس بالعكس . وكل منهما قبالة الآخر ومجتمعان اجتماعاً لا فكاك له ولا فراق بعده . وكل منهما موجود حين ننظر إليه . ومعدوم حين ننظر إلى ضده القائم في ذاته . وكل منهما مبصر حين يظهر وأعمى حين يختفي تحت الفلك الواحد الذي يدوران عليه معاً . وانظر كيف أنهم يقولون عن الماء (راض) إذا أقام في مكان واحد وسكن وكيف كانت الروضة ثمرة لارتياض الماء وإقامته وسكونه . وكيف انتقل هذا المعنى إلى المتنزه الذي يصيف في مكان ويشتو في آخر كما في قول أحدهم :

ونصطافُ على الثلج　　ونشتو بلد التمر

وحين قال الفيلسوف الألماني (كانت) : إن الشيء في ذاته شيء آخر . فقد أدرك بعبقريته ما لم يدركه أهل عصره . وما ذكره العلامة الراغب بصيغة (قيل) التي تشير إلى التضعيف « والضد هو أنْ يعْتَقِبَ الشيئان المتنافيان في جنس واحد » فقد اعتقب الضدّان ؛

المرتـاضُ مِنْ (روض) والمتضـور من (ض و ر) على حروف واحـدة وجنس واحـد . وهمـا متنـافيـان وكل منهما لـه عُقْبَتُـهُ التي يظهر بهـا ليختفي الآخر . والخفـاء والظهـور ليسـا إلا للإيضاح ، وإلا فـأين الخفـاء والظهور في حقيقـة الشيء في ذاتـه الـذي لا نعرف منـه إلا على أقدارنا وأقدار وسائلنا وليس على قدر ما هو عليه في ذاته .

(ع ف ر) - (ر ف ع) :

(ع ف ر)[1] : العفر : ظـاهر التراب ، والعفر : التراب . عفره ، واعتفر : ضرب بـه الأرض . وعفر : جـذب ، بـاعتبـار أن الجـذب يؤول إلى العفر على حـد : ﴿ إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْراً ﴾ [يوسف : ١٢/٣٦] وهذا من سعة المجاز في هذه اللغة . وعلى حدّ :

إذا مـــــامـــــات ميت من تميم وسرك أن يعيش فجىء بـــــــزاد

فسماه ميتاً وهو حي ، لأنه سيموت لا محالة ..

وقال المرار يصف امرأة طال شعرها وكثف حتى مس الأرض :

تهلـك المـدراة في أكنـافـــه وإذا مـــا أرسلتـــه يعتفر

والعفرة : غبرة في حمرة . الأعفر : الأبيض ، وليس بالشديـد البيـاض . والتعفير في الفطـام : أن تمسح المرأة ثـديهـا بشيء من التراب تنفيراً للصبي . والعفر : الـذكر الفحـل من الخنـازير . والعفر : البعد . والعفر : قلة الزيـارة . والعفر : الشجـاع الجلـد ، وقيل الغليـظ الشـديـد . والعفر : طول العهـد ، مـا ألقـاه إلا عن عفر ، أي بعـد . ووقع في عـافور شر ، كعـاثور شر ، وقيل هي على البدل ، أي في شدة . والعفـار : تلقيح النخل وإصلاحـه . وعفر النخل : فرغ من تلقيحه . والعفر : أول سقية سقيها الزرع . وعفر الزرع : أن يسقى سقية ينبت عنها ، ثم يترك أياماً لا يسقى فيهـا حتى يعطش ، ثم يسقى فيصلح على ذلـك . وعفر النخل والزرع : سقاهما أول سقية (يمانية) .

وقـال أبـو حنيفـة : عفر النـاس ، يعفرون عفراً ، إذا سقـوا الـزرع بعـد طرح الحب . والعفار : لقاح النخيل . والعفار : شجر يتخذ منه الزنـاد ، وهمـا شجرتـان فيهما نـار ليس في غيرهمـا . العفـار : أن يترك النخل بعـد السقي أربعين يومـاً لا يسقى لئلا ينتفض حملهـا ، ثم

---

(١) لسان العرب ، مادة (ع ف ر) .

يسقى ثم يترك إلى أن يعطش ، ثم يسقى . وهو من تعفير الوحشية ولدها إذا فطمته وذلك بأن تقطع الرضاع عنه يوماً ، أو يومين ، فإن خافت أن يضره ذلك ردته إلى الرضاع أياماً ، ثم أعادته إلى الفطام ، تفعل ذلك مرات ، حتى يستمر عليه ، فذلك التعفير ، والولد معفر ، وذلك إذا أرادت فطامه ، وحكاه أبو عبيدة في المرأة والناقة . واعتفره الأسد : إذا افترسه . ورجل عفريت : خبيث ، منكر ، داهٍ . والعفريت من الرجال : النافذ في الأمر ، المبالغ فيه مع خبث ودهاء ، وقد تعفرت ، وهذا مما تحملوا فيه تبعية الزائد مع الأصل في حال الاشتقاق ، توفية للمعنى ، ودلالة عليه ، والعفريت : الذي يعفر قرنه . والعفير : لحم يجفف على الرمل في الشمس ، وتعفيره : تجفيفه . وأكل الخبز قفاراً وعفاراً وعفيراً : أي لا شيء معه . والعفير : الذي لا يهدي شيئاً .

(رف ع)[1] : الرفع ضد الوضع ، رفعته فارتفع ، فهو نقيض الخفض في كل شيء . والقيامة خافضة رافعة . وارتفع الشيء بنفسه ارتفاعاً إذا علا . والرافع من الإبل : هي التي رفعت اللبأ في ضرعها ، والدافع هي التي دفعت اللبأ في ضرعها . والرفع تقريبك الشيء من الشيء . وفي التنزيل : ﴿ وفرش مرفوعة ﴾ [الواقعة : ٣٤/٥٦] أي مقربة لهم ، ومن ذلك رفعته إلى السلطان ، وقال الفراء : فرش مرفوعة ، أي بعضها فوق بعض . ورفع البعير في سيره : إذا بالغ . وارتفع الشيء : تقدم . رفع القوم فهم رافعون : إذا أصعدوا في البلاد . ورفع فلان على فلان : إذا أذاع خبره وحكى عنه . جاء زمن الرفاع والرفاع : إذا رفع الزرع ، والرفاع والرفاع اكتناز الزرع ، ورفعه بعد الحصاد . ورفع الزرع : نقله عن الموضع الذي يحصده فيه إلى البيدر . وبرق رافع : ساطع . ورجل رفع الصوت : شريف . رفع رفعة : ارتفع قدره . رفاعة الصوت ورفاعته ، بالضم والفتح : جهارته . ورفع المئزر : وهو تشميره عن الإسبال ، كناية عن الاجتهاد في العبادة .

يتجه لفظ (عفر) إلى ملاقاة التراب ومخالطته ، وفي العفر معنى الجفاف ، وقد لحقه من يبوسة التراب لأن الرطب منه ليس بعفير ، ويقال للّحم يجفف على الرمل في الشمس عفير ، لأن التعفير هو التجفيف . وما جاء من المجاز فهو قائم على معنى العفير هذا ، فالعفير من صفات التراب ، والتراب يكون عفيراً ، ويكون رطباً ، ولهذا أطلقوا على ظاهر التراب

---

(١) لسان العرب ، مادة (رف ع) .

لفظ العفر لغلبة الرطوبة على باطنـه ، والجفـاف على ظـاهره ، وانصراف (العفر) إلى ظـاهر التراب ، والعفر إلى التراب ؛ جعل العفر والتعفير متصلين بممازجة التراب وملاقاته .

وشعر المرأة الذي يهلك المشط فيه لكثافته فإنـه لطولـه إذا استرسل اعتفر بـالتراب ، أي مس الأرض . وهكذا يمضي لفظ التعفير إلى القرب من الشيء . بينما يمضي لفظ (رفع) إلى البعـد عنـه فهـو عكسـه مبنى ومعنى ـ هـذا هـو الأصـل في وجهـة الحركتين فهما متعـاكستـان كتعاكس لفظيهما .

ولكم المجاز لا يقف عند هذا الحد ، فالعفر يأتي للبعد ، وقلة الزيارة . فتقول : مـا ألقـاه إلا عن عفر : أي بعد ، كما أن العفر هو طول العهد .. والذي أجرى المجاز هذا المجرى علوق لفظ العفر بالجفاف الذي سببه بعـد عهـد الأرض بـالمـاء .. وكون التراب يكون عفيراً إذا لم يمطر ، والتعفير يلحق بالمسافر فهو معفر مغبر ، وكل هذا موصول بمعنى البعد .

وهكـذا صـار لفـظ (عفر) المتجـه إلى ملاقـاة التراب والامتزاج بـه مستعمـلاً في البعـد وطول العهد وقلة الزيارة ، وقد يرى من لا عهـد لـه بمسلـك المجـاز هـذا أن اللفـظ استعمل في نقيض معنـاه .. والحق أنـه استعمل للبعـد وطول العهـد . فـالتعفير اختلاط وتمـازج . وانظر كيف يفعل المجاز فيأخذ بيد الألفاظ من القرب إلى البعد حتى تصبح من مجاز المجاز ، فالمسافـة وهي مشتقـة من سوف التراب وشمه[1] ، تصبح رمـزاً لبعـد معين ، فـالمسـافر يسـوف التراب ليتعرف الأماكن من رائحة ترابها . ولما استعمل السوف الذي هو شم وملاقاة ، في البعد الـذي هو المسافـة ؛ استعمل العفر الـذي هو التراب ، أيضـاً في البعـد وطول العهـد وقلـة الزيـارة ، ولكن ذلك لا يغير من وجهة الحركـة المعـاكسـة في لفظي (ع ف ر) و (ر ف ع) مبنى ومعنى ويبقى المعنى الأصل لـ (ع ف ر) متجهـاً إلى التعفير وهو الملاقـاة والمخـالطـة ، ومعنى (رفع) متجهاً إلى الابتعاد والتميز .. وإذا ذهب المجاز بلفظ (ع ف ر) فجعله للبعد وطول العهد وقلـة الزيارة بعد أن كان للقرب والمخالطة . فإن هذا المجاز ذهب كذلك بلفـظ رفع الـذي هو للبعـد فجعلـه للقرب أيضـاً ، وجعل (الرفع) تقريبـك الشيء من الشيء .. وهـذا واضح لأن المراد أنـك ترفع شيئـاً ، وهو برفعـك لـه يصبح قريبـاً من شيء آخر ، وليس معنى ذلـك أن الرفـع الذي هو ابتعاد أصبح للاقتراب ، وما أكثر ما يقع ذلك في عبارات القوم ، فيتخذ ذريعة للنيل

---

(١) أساس البلاغة للزمخشري ، مادة (سوف) .

من لغتهم ، مع أن حالاً كهذه تجري على سنة الحركة وقدرها ، فأنت تبتعد عن شيء لتقرب من آخر ، فأنت مبتعد مقترب بآن واحد ، وأنت حين ترتفع عن الأرض وتبعد عنها تقرب من القمر وتدنو منه ، وليس معنى ذلك أن لفظ الارتفاع خرج عن وجهته الأصلية ، وكل ما جاء في اللغة على هذا . وقد يرى بعضهم استناداً على أن الرفع تقريبك الشيء من الشيء أن هذا اللفظ من الأضداد ، وقد سبق القول إنه في صورة بعده عن شيء وقربه من شيء آخر كأنه للبعد عن الشيء الأول والقرب من الشيء الآخر يجري مجرى الضد ، وليس بضد ، ولكنها طبيعة الحركة في الوجود ، وتأمل في قول المعري :

وما انخفضوا كيف يرفعوكم وإنما رأوا خفضكم بين الأنام لهم رفعا

فالميزان تخفض لترفع ، وترفع لتخفض ، بحكم الطباق القائم في حال الأشياء . وفي كل هذا يبقى الرفع ابتعاداً ، والعفر اقتراباً ، وكل منها طباق الآخر وعكسه لفظاً ومعنى . والمتأمل في هذا الطباق وكل طباق ، عليه أن يخرج من حلقات المجاز المعروفة اليوم التي ضربت من حول (ع ف ر) و (ر ف ع) ليرجع إلى المعنى التجريدي لهما ، وإن لم يفعل ذلك فإنه يسوي بينهما حين يرى أن لفظ (ع ف ر) المتمثل في التعفير ، وهو مقارفة التراب ، يقابل الرفع الذي هو تقريبك الشيء من الشيء .. كما يسوي بينهما أيضاً حين يرى أن لفظ (ع ف ر) يتمثل في البعد ، وطول العهد ، وقلة الزيارة - كما يتمثل لفظ الرفع في الابتعاد عن الشيء . هذه الأوجه المجازية للفظي (ع ف ر) و (ر ف ع) التي تلتقي في معنى القرب حيناً ، وفي معنى البعد حيناً آخر ، وهي ثمرة لتمادي المجاز وتوسعه ، من جهة ، كما هي ثمرة لقبول المعنى الأصل لجهتي الإيجاب والسلب معاً قبل أن يكون هناك اتجاه للسلب أو للإيجاب من جهة أخرى . فلفظ الرفع هو لمطلق رفع يكون بعداً حين تنظر إلى الشيء الذي ترفعه عنه ، ويكون قرباً حين تنظر إلى الشيء الذي تدنيه منه ، ويكون مطلق ابتعاد أو اقتراب حين تنظر إلى أحدهما فقط ؛ الذي تبتعد عنه أو الذي تقترب منه .

ولا يمكن أن يكون ابتعاداً مطلقاً ، لأنه لا وجود للابتعاد المطلق ، فهو لا بد أن يكون ابتعاداً عن شيء ، أو اقتراباً من شيء ، فليس في وجودنا مكان للمطلق إلا بقيد ما . وأما كون لفظ (رفع) عكس لفظ (عفر) مبنى ومعنى ، فهو راجع إلى أن استعمال القوم اتجه في الأعم الأغلب إلى إعطاء صفة الرفع معنى الابتعاد عن الشيء ، وإعطاء صفة العفر معنى مقارفته ومخالطته ، واستعمال القوم حجة ، ولكنهم حين يخرجون عن هذا الأصل إلى صور أخرى من صور المجاز تجعل (ر ف ع) للاقتراب و (ع ف ر) للابتعاد بعكس وجهة الحركة في استعمالها

الأصلي ، فإن الذي يشفع لهذا الاستعمال هو السياق وشفافية المعنى من خلال الإطار العام للجملة ، وطبيعة الحرف .

وهم حين يخرجون إلى مجاز من هذا النوع فما ذاك إلا لشدة إحساسهم بوجهة الحركة الأصلية للّفظ ، وتذوقهم الفطري لمعنى التركيب ، وهذا الخروج من أروع ما يحيا به المجاز اللغوي ، ومن أسباب خلود اللغة وبقائها .

(ك ف ف) - (ف ك ك) :

(ك ف ف)[1] : الكف : الجمع . كف الشيء : جمعه .

الكف : اليد . استكف عينه : وضع كفه عليها في الشمس ينظر هل يرى شيئاً . استكف القوم حول الشيء : أحاطوا به ينظرون إليه . وكأن الناس يتكففونه : يسأله الناس بأكفهم يمدونها إليه . وتلقاهم كفّةَ كفّةَ : أي مواجهة ، كأن كل واحد منهم قد كف صاحبه عن مجاوزته . كفكف : إذا رفق بغريمه ، أو ردّ عنه من يؤذيه . تكفكف دمعه : ارتد . والمكفوف : الضرير . والكفكفة : كفك الشيء ، أي ردك الشيء عن الشيء . وكفكفت الثوب : أي خطت حاشيته .

وبينكم عيبة مكفوفة ، أي التي أُشرجت على ما فيها وقفلت . كل ما استطال فهو كفة ، نحو كفة الثوب وهي حاشيته ، وكفة الرمل . وكل ما استدار فهو كفة نحو كفة الميزان ، ويقال كفة الميزان بالفتح . وكف الثوب : تركه بلا هدب . والكفاف : الحوقة . واستكفوا : صاروا حواليه . والمستكف : المستدير . واستكف به الناس : إذا عصبوا به .

وفي الحديث : أمرت أن لا أكف شعراً ولا ثوباً ، أي لا أمنعهما من الاسترسال ، ويحتمل أن يكون بمعنى الجمع ، أي لا يجمعهما ولا يضمها .

يكف ماء وجهه : أي يصونه ويجمعه عن بذل السؤال ، وأصله المنع . الكفف : النقر التي فيها العيون . والكافة : الجماعة ، قيل الجماعة من الناس . ومعنى كافة في اشتقاق اللغة ما يكف الشيء في آخره ، من ذلك كفة القميص ، وهي حاشيته ، وكل مستطيل فحرفه كفة ، وكل مستدير كفة ، نحو كفة الميزان . نفقته الكفاف : أي ليس فيها فضل ، إنما عنده

---

(١) لسان العرب ، مادة (ك ف ف) .

مـا يكفـه عن النـاس ، أي على قـدر نفقتـه ، لا فضـل فيهـا ولا نقص ، ومنـه قـول الأبيرد اليربوعي :

ألا ليت حظي من غدانـة أنـه يكـون كفـافـاً لا علي ولا ليـا

والكفاف : الطور . قال عبد بني الحسحاس :

أحـــــارِ ترى البرق لم يغتمض يضيء كفـافـاً ويخبـو كفـافـاً

(ف ك ك)[1] : فككت الشيء فانفكّ ، بمنزلة الكتـاب المختوم تفـكّ خـاتمـه ، كما تفـك الحنكين : تفصل بينهما . وفككت الشيء : خلصتـه . وكل مشتبكين فصلتهما فقـد فككتهما . وفـك الرهن وفكاكـه : تخليصـه . وأصـل الفـك : الفصـل بين الشيئين ، وتخليص بعضهما من بعض .

تتجه الحركة في لفـظ (ك ف ف) إلى الجمع ، كما تتجـه الحركـة في لفـظ (ف ك ك) إلى الفصل . والجمع ضد الفصل ، واللفظان متعاكسان مبنى ومعنى .

والمكفوف : محجوز داخل إطـار مستطيل أو مستـدير . والمفكوك : مفصول عن شيء آخر . ومجازات (ك ف ف) قائمة على المنع في صورة رد الشيء . ومجـازات (ف ك ك) قـائمـة على الفصـل في صـورة أخـذ الشيء وفصلـه . فـأنت تكف الأذى : تمنعـه عنـك ، وأنت تفـك الرهن : تطلقه وتأخذه إلى جانبك وجهتك .

وتتقـارب الصور في المتعـاكسـات لأنهـا من بعضها كما تتقـارب أواخر الليـل من أوائـل النهـار . والحركـة في الكف حركـة انطواء وارتـداد ، كما أن الحركـة في الفـك حركـة انطـواء وارتداد ولكن الأولى عكس الثـانيـة ، وبينهما من التشـابـه مـا بين حمرة الشفق وحمرة الفجر ، الحمرة الأولى خاتمة النهايـة ، والحمرة الأخرى فـاتحـة البـدايـة . وكف الثوب عن الاسترسـال ، كفصل جزء منه ومنعه أن يكون مسترسلاً في اتصاله مع أصله الذي فصل منه .

ولهذا فإن وجهة الحركة في الكف والفك ، ومعرفة هـذه الوجهـة ؛ هي كلمـة الفصل في تحديد معنى اللفظين تحديداً يزيل عنها الغموض والإبهام .

---

(١) لسان العرب ، مادة (ف ك ك) .

وأنت تكف الشيء عن الشيء كأنك تفكه منه ، وتفك الشيء من الشيء كأنك تكفه عنه ، وإن حرفي (من) و (عن) هما اللذان يعبران عن وجهة الحركة في (ك ف ف) و (ف ك ك) فالكف عن الشيء كفكّه منه ، إنها أضداد متشابهات ، بعضها من بعض ، في تركيب الحروف ، وفي سياق المعاني ، والذي يميز بعضها من بعض حركتا الإيجاب والسلب فيها ، والكف والفك متجاوران كتجاور الليل والنهار ، فالذي تفكه عن شيء مجاور للذي تكفه عنه ، والعكس بالعكس ... ووعي وجهة الحركة في الألفاظ ذو أهمية كبيرة ، لأنه يوجه السلوك ، ويوضح الوجهات ويميز الحركة من طباقها ، وعماء الحركة . وجهل وجهتها يؤدي إلى التصادم ، والاضطراب ، وضياع القوى دون جدوى ..

رأى بعضهم أن عماء الألفاظ ، واحتمالها للشيء وضده أساس الشر في الوجود ، سواء أكان ذلك مقصوداً أم غير مقصود .

وحركة اللفظ متسقة مع حركة الوجود العامة في كل موجود ، وهذا الاتساق يقيم بين الألفاظ والشيء رباطاً لا تنفصم عراه لدى أصحاب الحرف الواحد ، وإذا كان الحرف الواحد متفقاً ومتسقاً مع حركة الوجود ، فهو حرف لا يتقيد بزمان ومكان معينين شأنه شأن الحركة ذاتها : ولهذا كانت اللغة التي تنطبق عليها مبادئ الحركة العامة (الديالكتيك) لغة وجودية ، وهي بهذه الصفة أكبر من أن تكون إنسانية ؛ إنها لغة تتصل بمبدأ الحركة في الكائن الحي كما تتصل بمبدأ الحركة في الوجود كله ، لأنها حركة ديالكتيكية ذات وجهين : مادي وتاريخي ، وهذا - في تقديري - ينطبق على كل حرف أصيل نشأ نشأة أصيلة ، واستمر في أصالته حتى انتهى إلى يومنا هذا .

وقد يصدق هذا الوصف على لغات كثيرة قسم لها أن تبقى متجهة على مبادئها الأولى المبادئ الديالكتيكية ، حيث يقوم كل من الزوجين في الآخر . وليست الديالكتيكية حجراً على لغة دون أخرى ، غير أن هذه الديالكتيكية قد تخفى فيما لحق بالأصول الأولى من لواصق ورقع ، ذهبت بالثوب الأصلي وأبقت على هذه اللواصق والرقع التي لا يمكن أن يتميز الأصل فيها من اللاصق ، إلا إذا صرف النظر عن نسيج الثوب الأصلي ، واعتبرت هذه الرقع بمثابة ذلك النسيج الذي قضى نحبه ...

إن اللغات تشبه الأنظمة التي تحكم الجماعات اليوم ، فكل جماعة تعلن أن نظامها متفق وناموس الوجود ، وهو نظام علمي ... إلخ . كما أن كل جماعة - وبحكم العادة والمران - ترى في

لغتها المثل الأعلى ... ولا يمكن الدخول في باب مفاضلة لغة على أخرى « فكل فتاة بأبيها معجبة » .

واللغة التي جرت في سمع الطفل وهو يرضع ثدي أمه أعطته من فوة المران ما يجعله يرى الخروج عليها شيئاً لا يحتمل .. وللّغة سلطان وسيادة ، والذي يفاضل بين لغة ولغة يفاضل بين سلطان وسلطان ، وسيادة وسيادة ، وجماعة وجماعة . وتخرج المفاضلة من حيز البراءة العلمية إلى حيز التناحر والغلبة ..

لذلك نفضت يدي من كل هذا ، وليس من الخير الادعاء بأن لغة ما هي أم اللغات ، وحرفها خير الحروف ..

والدعاوى إن لم يقيموا عليها بينات أصحابها أدعياء ، وإذا أراد علماء اللغات أن يخدموا لغاتهم فالطريق واحدة ، هي أن يتبينوا مدى علاقة حرف اللغة بقانون الحركة في الوجود وبذلك يضعون لغتهم في موضعها من هذا القانون الذي ينتظم حركة المادة والتاريخ ، تلك الحركة التي لا تزال وستبقى مجالاً للتطور والتجديد .. دون أن تتغير سنّة الحركة ذاتها .

ولذلك كانت الدعوة إلى تغيير مجرى الحركة في لغة تقوم بحكم أصالتها على المبدأ الديالكتيكي دعوة إلى التنكر للديالكتيك نفسه ، ولناموس الوجود ، مما يعد ليس رجوعاً من عهد سفن الفضاء إلى عهد الفأس الحجرية ، لأن هذا الرجوع يسير الخطب ، ولكنه رجوعٌ عن مبدأ التزاوج ، أو قل عن ناموس الوجود إلى الفوضى التي لا تنتج شيئاً ، كمن يريد أن يستنبت الأرض بغير قانون استنباتها ، وأن يطور المجتمع بغير قانون التطور . وحين تجري اللغة على قدر حركة الوجود ، تصبح لغة إنسانية ، خارج حدود الزمان والمكان، فهي لبني الإنسان ، كما هي الحركة في استعمالاتها التي لا نهاية لها ، ولكل الوجود بلا استثناء .

وليس معنى هذا أن تفرض اللغة التي هذه صفتها على الوجود كما تفرض الحركة نفسها عليه ، لأن هذه اللغة ، أو كل لغة ، لها هذه الصيغة ، يكفي أن تعلن عن خصائصها وعن اتساقها مع سنّة الحياة ، لئلا يخرج من يريد الاستغناء عن كل الثمار الماضية بحجة أنه يريد أن يخترع شيئاً جديداً دون أن يستعين بشيء من ثمار الحضارة السالفة ، إن هذا الخارج يلغي حاضر الإنسانية لأنه ألغى ماضيها ، ويلغي نفسه لأنه ألغى غيره ، وعليه إذا أراد الاختراع أن لا يتنكر لما يمكن الاستعانة به ، فهو غير ملزم بالتقيد به لا يخرج عنه . ولا يقم في روعه أنه يمكن تطوير الوجود على خلاف سنّة الوجود .

وإذا كانت اللغات في أصلها ليست إلاّ أصواتاً يردُّ بها الصائتون على انفعالهم بما انفعلوا به مما هو في واقعهم ، وكانت هذه الانفعالات مختلفة منذ القديم لاختلاف الجوانب التي انفعلوا بها زماناً ومكاناً وسبباً . فإن الدعوة إلى توحيد اللغات في لغة واحدة كالقول بأن الجوانب التي انفعل بها الصائتون على اختلاف الأزمنة والأمكنة والأسباب كانت واحدة ، وهذا ما لا يقبله أحد ولا يقول به عاقل . والدعوة في هذا الكتاب محصورة ومحدودة في الدعوة إلى البحث عن قانون الفعل وردّ الفعل في حاضر اللغات القائمة ، ذلك القانون الذي عرفه العالم منذ دهر ؛ والذي يقول : « ضد كل شيء قائم في ذاته » . وهذا يعني أن أي كلمة في أي لغة يجيء مقلوبها ضداً لها مبنى ومعنى هي كلمة أصيلة يوافق سيْرُ الحركة فيها سيرَ الحركة في أشياء الوجود ، وإذا كانت غير ذلك لزم البحث في أجزائها أو لواصقها أو التغيرات التي طرأت عليها عن هذا القانون . وبحث أهل كل لغة عن هذا القانون في ألفاظ لغتهم بحثٌ عن هوية هذه الألفاظ لمعرفة موقعها من الأصوات التي نشأت منها وليس تغيير أو تبديل واقعها الذي لا خير في تبديله أبداً .

(ن ك س) - (س ك ن) :

(ن ك س)[1] : النكس : قلب الشيء على رأسه . نكس رأسه : أماله . ونكس رأسه : إذا طأطأ من ذل . قال شمر : النكس قلب الشيء وجعل أعلاه أسفله ، ومقدمه مؤخره . والنكس : السهم الذي ينكس ، أو ينكسر فوقه ، فيجعل أعلاه أسفله . النكس من الرجال : المقصر عن غاية النجدة ، والكرم . والنكس : الرجل الضعيف . والنكس : الجنين الذي تخرج رجلاه قبل رأسه عند الولادة . والنكس ، والنكاس : العود في المرض وقيل عود المريض في مرضه بعد مثالته . ونكست الخضاب : إذا أعدت عليه مرة بعد مرة . نكست فلاناً في ذلك الأمر : أي رددته فيه بعدما خرج منه .

(س ك ن)[2] : السكون : ضد الحركة . سكن الشيء يسكن إذا ذهبت حركته . وكل ما هدأ فقد سكن ، كالريح والحر والبرد ، ونحو ذلك . وسكن الرجل : سكت ، وقيل : سكن في معنى سكت . وله ما سكن في الليل والنهار : معناه ما حل في الليل والنهار . وسكن : هدأ بعد تحرك . وسكان السفينة عربي ، والسكان : ما تسكن به السفينة تمنع من الحركة والاضطراب . والسكين : المدية . قال ابن دريد : السكين : فعيل من ذبحت الشيء

(١) لسان العرب والقاموس المحيط ، مادة (ن ك س) .

(٢) لسان العرب والقاموس المحيط ، مادة (س ك ن) .

حتى سكن اضطرابه . قال الأزهري : سميت سكيناً لأنها تسكن الذبيحة ، أي تسكنها بالموت ، وكل شيء مات فقد سكن . وسكن بالمكان : أقام . السكن : جماع أهل القبيلة . والسكن : كل ما سكنت إليه ، واطمأننت به من أهل وغيره .

والسكن : المرأة ، لأنه يسكن إليها ، وفي الحديث : « اللهم أنزل علينا في أرضنا سكنها » أي غياث أهلها الذي تسكن أنفسهم إليه . والسكن : العيال . والسكن : القوت ، والأسكان : الأقوات ، وقيل للقوت سكن لأن المكان به يسكن ، كما يقال : مرعى مربع ومنزل . وسكان الدار : هم الجن المقيمون بها . والسكن بالتحريك : النار . ابن الأعرابي : التسكين : تقويم الصعدة بالسكن وهو النار . السكين : الحمار الوحشي . والسكينة : الوداعة ، والوقار .

والسكينة : الرحمة والطمأنينة .

وفي حديث الدفع من عرفة : « عليكم السكينة ، والوقار ، والتأني في الحركة والسير » ، وفي حديث الخروج إلى الصلاة : « فليأت وعليه السكينة » . وفي حديث علي رضي الله عنه وبناء الكعبة : « فأرسل إليهم السكينة ، وهي ريح خجوج أي سريعة المر . وتركهم على سكانتهم ، ومكانتهم ، ونزلاتهم ، وربـاعتهم ، وربعاتهم ؛ أي على استقامتهم وحسن حالهم » . وقال ثعلب : على مساكنهم ، وفي المحكم : على منازلهم ، وهذا هو الجيد .

وفي الحديث أنه قال يوم الفتح : « استقروا على سكناتكم فقد انقطعت الهجرة » أي على مواضعكم وفي مساكنكم .

قال سيبويه : والمسكين من الألفاظ المترحم بها ، تقول : مررت به المسكين تنصبه على أعني . وتمسكن : صار مسكيناً . والمسكنة : الذلة . وقال القتيبي : أصل الحرف : السكون ، والمسكنة مفعلة منه . واستكان : خضع وذل . وفي قوله تعالى : ﴿ إن صلاتك سكن لهم ﴾ [التوبة : ١٠٣/٩] أي يسكنون بها . قال ابن شميل : تغطية الوجه عند النوم سكنة .

الحركة في لفظ (س ك ن) هي حركة استقرار الشيء على حال معينة .. والحركة في لفظ (ن ك س) هي حركة رجوع الشيء عن تلك الحال .

وحركة الإيجاب في (س ك ن) تقابلها حركة السلب في (ن ك س) والحركتان متعاكستان مبنى ومعنى . وقولهم : « إن السكون ضد الحركة » لا يعني أنه طباقها ، وإنما هو

مجاز من مجازات هذا الطباق ، لأنه لو كان السكون ضد الحركة لما جاز أن يسمى الحمار الخفيف السريع بالسكين ، فليس المراد من قولهم : « السكون ضد الحركة » ، هو انتفاء الحركة .

وليس ما تسكن إليه يعني انتفاء الحركة ، فالحركة موجودة في كل ما تسكن إليه ، ولكنها حركة مستقرة . وليست السكينة في المرء إلا نوعاً من الوقار والطمأنينة ، فيها حركة مستقرة موزونة . وكل ذلك لا يحتاج أحد إلى التذكير به .

لذلك كان قولهم : « إن السكون ضد الحركة » من باب المجاز ، وليس من باب مقابلة السكون بالحركة ، وهم يعنون انتفاءها ، فالحركة فيما استقر وسكن قائمة لا تزول ، ولكنها مستقرة على قدرها ، وحين تتنكس تنعكس حالها من استقرار إلى اضطراب ؛ فالشمس تجري لمستقر لها ، وجريها هذا ماضٍ على قدر ، كالماء ينحط من صبب ، فإذا تغير مجرى الشمس المستقر ، وأريد للماء أن يرتفع صعدا ، فقد انتكست الحال المستقرة للشمس والماء ، لأن الأمر أصبح يجري على غير حاله التي فيها استقراره بالنسبة لما كان عليه ، وإلا فإن الاستقرار لا يزول وإنما ينتقل من حال إلى حال .

والشمس في استقرارها على حال معينة في حركة ، وهذا الاستقرار للشمس في مدارها هو سكن لها لأنها تجري على طبيعتها . وكل ما يمضي بالشيء إلى الاستقرار فهو متصل بمعنى السكن وإن تحرك ، فالشمس وأسرتها في نظامها الشمسي قد انتظمن في مدارات ، فهنّ سكن وحركة معاً ، فهنّ سكن لأنهنّ استقرار على حالة معينة ، وهنّ حركة لأنهنّ انتقال من مكان إلى مكان .

والرجل يسكن إلى أهله ، كالشمس تجري لقدرها ، ففي السكون حركة هي حركة الاستقرار ، وفي الحركة سكون هو سكون الثبات ، على قدر موزون ، حتى إذا اختل شيء من ذلك فقد انتكس وحاد عن القصد .

وإلا فكيف يجتمع تدافع الجموع المحتشدة في عرفة مع السكينة والوقار والتأني في حديث الدفع : « عليكم السكينة والوقار والتأني في الحركة والسير » لو فسر السكون بأنه ضد التحرك .

أم كيف تكون السكينة في الريح الخجوج السريعة المر في حديث علي رضي الله عنه

وبناء الكعبة : « فأرسل إليهم السكينة وهي ريح خجوج أي سريعة المر » لو أن السكينة هذه لا تجيء إلا مع عدم الحركة ، وإن كان المراد هو الهروب من الريح إلى مساكن يسكنون فيها . والقوم في مثل هذه الأحوال يجعلون ذلك مجازاً قائماً على علاقة السبب بالمسبب . ومثل ذلك : « تركهم على سكناتهم » أي استقامتهم وحسن حالهم ، ولا يمكن أن يعني هذا انتفاء الحركة بحال من الأحوال .

لذا كان قولهم : « السكون ضد الحركة » من باب المجاز الذي يتسع لهذه المعاني كلها ، لأن السكون المطلق والحركة المطلقة لا وجود لها ، فكأن الفطرة في حرف القوم عرفت هذا ، وعرفت السكون بأنه ضد الحركة ، وهي تحس بفطرتها أنه لا وجود للسكون المطلق ولا للحركة المطلقة ، فقد يسمى النظام الشمسي نظام سكن للأسرة الشمسية ، كما يسمى الأهل سكناً ، لما في حياة الزواج من الاستقرار والانتظام ، وليس ما يمنع مجازاً أن يقال : إن النظام في الأسرة سكن لها .

ولكنك حين تقرن الليل بالنهار ، ترى الليل سكناً ، وحين تقرن النجوم الثوابت بالأسرة الشمسية ، فكأنك تقرن الثابت بالمتحرك مع أنها جميعها في تحول .

ولذلك يعود معنى السكون في تجريده ، أو في أقرب الأحوال من التجريد ، إلى معنى استقرار الشيء على حال . كما يعود الانتكاس في أقرب صفاته التجريدية من الأصل إلى معنى رجوع الشيء عن حاله التي استقر عليها .

والنكس الذي هو عود المريض في مرضه بعد مثالته ، يدل على الخروج من سكون الصحة واستقرارها إلى نكس المرض واضطرابه .

وجماع القول : إن السكن ما جاء على الطبيعة ، كسكون الرجل إلى أهله . والنكس ما جاء على خلاف الطبيعة ، كالطفل تخرج رجلاه قبل رأسه عند الولادة . ولو قرنت (ن ك س) بضدها (ك ن س) لوجدت (ك ن س) تعني الاستقرار والسكون ؛ من كنس الظبي : إذا دخل كناسه الذي يستكن فيه ، وكنست النجوم : إذا غابت واستترت ، والكناسة : ما كسح من التراب فألقي بعضه على بعض ـ وكله متصل بالسكون .

ولو قرنت (ك ن ى) بضدها (ن ك ى) لوجدت :

تكنّى تعني تستر ، من كنّى إذا ورّى . ونكيت العدو نكاية إذا قتلت فيهم وجرحت

والحركة فيا تستر ضد ما تجرح ، ولو أخذت بالمهموز من (نكأ) لوجدت أنك تنكأ القرحة ، أي تقشرها وتقرفها ، وما تقشره وتكشفه عكس ما تستره ، وهي وإن كانت لغة عامية كا يقول ابن درستويه إلا أنها تقوي ما نحن بصدده ، وإن أخذت معنى آخر في رأي ابن السكيت .

ولا عجب أن يكون السكون حركة في حال ، وأن تكون الحركة سكوناً في حال أخرى لأن تلك طبيعة الأشياء ، وجعل الحركة في مقابل السكون من باب المجاز ، وإلا فإن الانتكاس هو المقابل للسكون ، فضد الاستقرار على حال معينة هو الرجوع عن تلك الحال ، وليس مطلق التحرك ، وإن كان ذلك صحيحا كل الصحة ، والذي دعا إلى التعريف بأن السكون ضد الحركة ؛ هو إمكان استعمال أي مجاز في موضع أي مجاز آخر ، وليس الذين استعملوا لفظ السكون والسكينة هم الذين وضعوا هذا التعريف المحدد ، وليس إلى الخروج عليه من سبيل ، لأنهم وضعوا أمامنا كل ما انتهى إليهم من نصوص استعمل فيها لفظا السكون والنكس ، ونحن من خلال هذه الاستعمالات نتعرف مواطئ أقدامهم ، ونجري في فهم هذه النصوص إلى الغاية التي أخذوا بأيدينا إليها بما وضعوا أمامنا من صوى ورجوم وأعلام على جانبي الطريق . وليس ما نحاوله من فهم إلا تلمساً لآثارهم وتعقب مسالكهم ، فقد نهتدي وقد نضل السبيل .

ووجوه المجاز عند القوم كثيرة ، والاتساع فيها يقرب الضد من ضده وكأن أحدهما يشبه الآخر تمام الشبه لولا وجهة الحركة التي تميزها .

وأخيراً فإن السكون استقرار لحال معينة ، كما سبق ، وهذا الاستقرار من طبيعة الأشياء ونقضه في انتكاسه ، أي في العودة إلى ما قبل السكون ، أي ما قبل الاستقرار ، أي إلى النكس الذي هو عدم الاستقرار على تلك الحال المعينة . ولو كانت الحركة وحدها هي النقيض ، لما أمكن لكل مستقر قائم على سكناته أن يتحرك ، مع أن التحرك المستقر من طبيعة هذه السكنات ، أو هذه الحال الموزونة ؛ بحجة أن التحرك ضد السكون .

وإذا كان الشيء القائم على سكناته قائما على حاله الطبيعية فإن نقيض هذه الحال في انتكاسها ، ولكن غلبة الاصطلاح على أن السكون هو ضد الحركة ، وعدم التطلع إلى النقيض الآخر ؛ جعل من الصعب على الذهن أن يرى الساكن متحركا لقصور في الوسيلة .

(ل ز ز) - (ز ل ل) :

(ل ز ز)[1] : لزّ الشيء يلزه لزاً ، وألزه : ألزمه إياه . واللزز : الشدة . ولز يلزه لزا ، ولزازاً : أي شدّه ، وألصقه .

الليث : اللز : لزوم الشيء بالشيء ، بمنزلة لزاز البيت ، وهي الخشبة التي يلزبها الباب .

ولازه ملازة : قارنه ، وإنه للِزاز خصومة ، وملز : أي لازم لها ، وموكل بها يقدر عليها . وأصل اللزاز : الذي يُترس به الباب .

ويقال للبعيرين إذا قرنا في قرن واحد : قد لُزّا ، وكذلك وظيفا البعير يَلزان في القيد إذا ضُيّق ؛ قال جرير :

وابن اللبون إذا ما لز في قرن لم يستطع صولة البُزل القناعيس

ولزه : طعنه . ولز به الشيء : لصق به ، كأنه يلتزق بالمطلوب لسرعته . والمُلَزَّزُ : الخلق : المجتمعه .

(ز ل ل)[2] : زل السهم عن الدرع ، والإنسان عن الصخرة : زلق . وزللت يا فلان : إذا زل في طين أو منطق . وأزل فلان فلاناً عن مكانه ، وأزاله . الزلل : الخطأ والذنب . وزحلوقة زل : أي زلق .

وقوس يزل عنها السهم لسرعة خروجه .

قال ابن الأثير : وأصله من الزليل ، وهو انتقال الجسم من مكان إلى مكان . والمزلل : الكثير الهدايا والمعروف .

قال ابن شميل : كنا في زلة فلان ، أي عرسه ، وأزللت فلاناً إلى القوم : أي قدمته . اتخذ فلان زلة : أي صنيعاً للناس . والزليل : شيء خفيف .

والأزل : السريع . زل يزل زليلاً ، وزلولاً : إذا مر مراً سريعاً . وماء زلال : بارد ، وقيل عذب ، وقيل صاف خالص ، وقيل : الزلال : الصافي من كل شيء .

---

(١) لسان العرب ، مادة (ل ز ز) .

(٢) لسان العرب ، مادة (ز ل ل) .

كأن جلودهن مموهات على أبشارها ذهب زلال

الزلزل : الأثاث ، والمتاع . الزلزل : الطبال الحاذق . والزلزلة والزلزال : تحريك الشيء .

﴿ زلزلت الأرض زلزالها ﴾ [الزلزلة : ١/٩٩] حركت حركة شديدة . الزلزلة في الأصل : الحركة العظيمة ، والإزعاج الشديد ، ويكنى بها عن التخويف والتحذير .

وفي حديث عطاء : « لا دقّ ولا زلزلة في الكيل » أي لا يحرك ما فيه ويهز لينضم ويسع أكثر مما فيه .

وتزلزلت نفسه : رجعت عند الموت في صدره .: قال أبو ذؤيب :

وقد تركناه تزلزل نفسه وقد أسندوني أوكذا غير سانـد

الأزل : الخفيف الوركين . والأزل : الأرسح . وامرأة زلاء : لا عجيزة لها .

تتجه الحركة في (ل ز ز) إلى لزوم الشيء بالشيء والالتصاق به ، وتتجه الحركة في (ز ل ل) إلى انفصال الشيء عن الشيء والابتعاد عنه . و (ل ز ز) عكس (ز ل ل) معنى ومبنى كما رأيت في استعمالاتها .

وتأمل كيف يكون اللز إسراعاً إلى القرب ، كما يكون الزل إسراعاً إلى البعد ؛ لتتبين أن التعاكس في وجهة الحركة يتضمن من جهة أخرى تشابها في الصفات ، وانظر إلى حديث عطاء : « لا دق ولا زلزلة في الكيل » أي لا يحرك ما فيه ويهز لينضم ، ويسع أكثر مما فيه . انظر إلى هذه الصورة التي تجري فيها الزلزلة لتصبح لزّاً ، فحين يتحرك الحب في الصاع يتزلزل ، وهو بتزلزله يلتز ويتقارب ، والشيء بسيره ينتهي إلى ضده ، والحلاوة باشتدادها تغدو مرارة ، والليل باشتداده وسيره يصبح نهاراً ، وهكذا تنقلب الأشياء إلى أضدادها حين تزيد عن حدها .

والأضداد متشابهات ، وهذا التشابه ذو خطر شديد على سمة الحركة وصفتها حين تختلط صورة زلزلة الحب في الصاع بصورة التزازه به وتقاربه بشكل لا تتضح فيه وجهة الحركة سلباً أو إيجاباً .

وانتقال الأضداد إلى متشابهات لا تتضح فيها وجهة الحركة بالسلب أو بالإيجاب يؤدي إلى اصطراع الحركتين بحيث تتقارب الأشياء من بعض الصفات تقارباً يؤدي إلى طمس وجهة الحركة فيها ، ويصبح الفعل وردّ الفعل في حالة تقابل ، ولا يمكن في حالة كهذه إلا أن يقوم

الثالث المرفوع عند هيجل الذي يؤذن بقيام جدل جديد ؛ لأن قوة إحدى الحركتين تنتقل من صراعها مع الأخرى إلى صراع وبصورة حتمية قبل أن ينتهي الصراع الأول .

ولو تميزت وجهة الحركة الأصل في الضدين لأمكن قيام اتساق وتعاون بين الحركات ما يريد الإنسان ، وأمكن الاجتماع والاتحاد في الصفات الأخرى ، فحركة (ل ز ز) تتجه إلى غير الجهة التي تتجه لها حركة (ز ل ل) ، وبالإعلان عن وجهة الحركتين لا يمكن تجنب التصادم فحسب ، بل يمكن تسخيره في خدمة حركة التطور ، كما يمكن الاستفادة من الوحدة الجامعة بين اللفظين لتصبح زلزلة الحَبِّ في الصاع مؤدية إلى التزازه والتصاقه بسرعة ، فهما متحدان في (الإسراع) وحين يصبح الإسراع مطلق إسراع ، ولا تعرف وجهة الحركتين ، فقد يزل الشيء إلى جهة لا يلتز فيها مع الشيء الآخر المطلوب التزازه به ، أو أنه قد يكون التزلزل لمنع الالتزاز ؛ فإذا جهلت وجهة الحركة أصبح التزلزل والالتزاز شيئا واحدا ، ومجرد حركة لا معنى لها . لأنها تؤدي شيئا ولا تقوم بخدمة .

ولذلك كان وعي التناقض في سير المادة والتاريخ ذا أثر بالغ في سرعة التطوير ، وإلا كان التطوير بطيئا ، على طريقة من يُلدغ من الجحر ألف مرة ولا يعتبر ،بينما يهيب به وعي التناقض أن لا يُلدغ من جحر مرتين ، إذا كان وعيا قائما على فهم الجدل .

وتأمل كيف حرر المجاز الفكر من قيد الجمود فجعل اللزالذي هو الالتصاق يصدق على كل إلحاح ؛ فهذا لزاز خصومة يلح فيها ، وذلك بعير لزاز آخر إذا قرن به ، وآخر ملزز أي مجتمع الخلق . وليس تحرير الفكر من الجمود في هذه الصور المتقدمة ، فأنت تستطيع أن تضع لفظ اللز واللزاز في صور لا تتناهى من المجاز ، فكل مقتحم لشيء يلز ، وكل مقترن بشيء قد لز به ، وكل متقارب ملزز ، والناس لا ينتظرون أن يسمح لهم باستعمال هذا اللفظ في صور لا نهاية لها ، ولو أراد أي إنسان أن يجمع استعمالات لفظ (لز) من بيئته لجاء بالشيء الكثير ، وبالعجب العجاب ، وهي مجازات صحيحة ، تعتمد وجهة الحركة في (ل ز ز) التي تعني البعد .

لقد جاء الزليل بمعنى الخفيف ، ولكن تأمل في قول امرئ القيس يصف اللبد يزل عن جواده :

كميت يزل اللبد عن حال متنه ‌ ‌ ‌ ‌ كما زلت الصفداء بالمتنزل

فصورة زلّ اللبد عن ظهر الجواد تشبه الحجر الصلب الأملس يزل المطر عنه . والمطر زل فهو زليل .

وكم رأيتهم يزلون الزيت ، والقهوة ، والأشربة من أوعيتها ، يأخذون ماصفا ، ويدعون ما كدر . وكم رأيتهم يلزون الأخشاب ، والأعواد ، والصفوف بعضها إلى بعض لتشتد وتقوى .

وكما يصفو الماء ويبرد إذا انزلق وزل ، فقد جاء الزلال وصفا لما برد منه ولما صفا ، وللصافي من كل شيء . قال أبو صعترة البولاني يصف ماء :

فلما أقرته اللصاب تنفست شمال لا على مائه فهو بارد

والشمال الباردة ، أولى أن تبرده إذا تنفست له وهو ينزل ، من أن تتنفس له في قرارة اللصاب من شقوق الجبال .

وإذا أطلقوا لفظ المزلل على كثير الهدايا ، فما هذا بقيد ملزم يقيد من يريد أن يستعير المزلل أو الأزل لكثير الحركة ، وللسحاب المتغير ، وللصور المتحركة بسرعة .

وللخلف أن يستعير كما استعار السلف ، والخطر كل الخطر ، أن يحسب الواقف على معنى لفظ (المزلل) و (الأزل) في اللغة أنّ هذا اللفظ حجر على هذه الصورة لا يتعداها ، وأنه ليس له أن ينقلها إلى ما لا يحصى من الصور المشابهة التي بها تحيا اللغة ، وتتطور ، وتفي بحاجة أهلها في كل زمان ومكان . وهم حين سموا خفيف الوركين والأرسح بالأزل إنما وصفوه وصفاً ، ولم يطلقوا عليه اسما جامدا لم يلمح فيه أصله الذي اشتق منه ، وحين ننظر إلى كل حركة على أنها بحركتها تصف ضدها القائم في ذاتها فاننا نكون قد وضعنا يدنا على معنى الوصفية .

ولننظر كيف جاءت الخفة في الوركين صالحة لمعنى (الأزل) لما انزلق اللحم عنهما ، وهما مكان تجمعه ، وكأن اللحم لم يلتز فيهما ويتراكم ، وتأمل ارتباط الضد بضده في صورة الأزل والملتز ، وكم وسعوا على أنفسهم حين سموا العرس زلة .. لكثرة ما يزل فيه مما يقدم للناس .. وإذا لم نقرن الزل في العرس بالعطاء فكيف نميزه من الانزلاق ؛ وهنا تبدو قيمة السياق . وشرط هذه الاستعمالات كلها أن يشف سياق الجملة بمعناها ، وأن يتبين مستعملها وجهة الحركة فيها ، حتى لا يحل الزل محل اللز وبالعكس ، عن غير وعي وتدبر وتمهيد ، وبيان وجهة الحركة قد يكون حسا فطريا في النفس ، كما يكون دربةً ومرانا ، وإذا اجتمع الحس الفطري السليم والدربة والمران ، سلك اللفظ في دروب مجازه طريقة واضحة لا ترى فيها عوجا ولا أمتا .

والكلمة من السياق كمشهد المأساة من المأساة ، حيث يرى بعض الأدباء العالميين أنّ : « مشهد المأساة هو مأساة المشهد » لأنه يطلعنا على الحدث في سياقه الذي يجري فيه ، فنرى الشيء موصولاً بكل ما يحيط به آتياً من غاية ماضياً إلى غاية ، وهو بحكم ذلك وسيلة وغاية لكل شيء في هذا الوجود . فاللّزز غاية للزلّ ، والزلّ وسيلة للّزز ، وكل منهما وسيلة وغاية معاً . وكل لفظ من ألفاظ هذه اللغة ككل شيء في هذا الوجود هو وسيلة وغاية معاً في آن واحد . واللام المذلقة في آخر (زلّ) أخذت بيد الصيغة إلى الانزلاق بحكم طبيعتها ، لما أخذت الزاي المحتكة في آخر (ل زّ) بيدها إلى الاحتكاك والالتحام .

(ع م س) - (س م ع) :

(ع م س)[1] : حرب عماس : شديدة ، وكذا ليلة عماس ويوم عماس : مظلم . أنشد ثعلب :

إذا كشف اليوم العماس عن إسته فلا يرتدي مثلي ولا يتعمم

وأمره عمس وعموس وعماس ومعمس : شديد ، مظلم ، لا يدري من أين يؤتى له . ومنه قيل : أتانا بأمور معمّسات ، ومعمَّسات بنصب الميم وكسرها : أي ملويات عن حجتها ، مظلمة .

وعمس عليه الأمر يعمسه ، وعمسه : خلطه ولبسه ولم يبينه . والعماس : الداهية . وكل مالا يهتدى له : عماس . والعموس : الذي يتعسف الأشياء كالجاهل . وتعامس عن الأمر : أرى أنه لا يعلمه . والعمس : أن تُري أنك لا تعرف الأمر وأنت عارف به . وتعامس علي : تعامى ، فتركني في شبهة من أمره . والعمس : الأمر المغطى . وعامست فلانا : إذا ساترته ، ولم تجاهره بالعدواة . وامرأة معامسة : تتستر في شبيبتها ولا تتهتك . والمعامسة : السرار .

(س م ع)[2] : السمع : حسّ الأذن ، وفي التنزيل : ﴿ أو ألقى السمع وهو شهيد ﴾ [ق : ٣٧/٥٠] وقال ثعلب : معناه خلا له فلم يشتغل بغيره . والسمع أيضا : الأذن . وقوله تعالى : ﴿ إن تسمع إلا من يؤمن بآياتنا ﴾ [النمل : ٢٧/ ٨١] أي ما تُسمع إلا من يؤمن بها وأراد بالإسماع هنها القبول والعمل بما يسمع ، وإن لم يقبل ولم يعمل فهو بمنزلة من لم يسمع .

---

(١) لسان العرب ، مادة (ع م س)

(٢) لسان العرب ، مادة (س م ع) .

والمسمع ، والمسمع : الأذن . وقيل : المسمع خرقها[1] الذي يسمع به ، ومدخل الكلام فيها . وتأتي سمعت بمعنى أجبت ، ومنه قوله : سمع الله لمن حمده ؛ أي أجاب حمده وتقبله . يقال : اسمع دعائي أي أجب ، لأن غرض السائل الإجابة والقبول ، وعليه ما أنشده أبو زيد :

دعوت الله حتى خفت أن لا يكون الله يسمع ما أقول

ويأتي السميع بمعنى المسمع ، قال عمرو بن معد يكرب الزبيدي :

أمن ريحانة الداعي السميع يؤرقني وأصحابي هجوع

والأكثر في كلام العرب أن يكون السميع بمعنى السامع ، مثل عليم وعالم .

وقوله عز وجل : ﴿ ختم الله على قلوبهم ، وعلى سمعهم ، وعلى أبصارهم غشاوة ﴾ [البقرة : ٧/٢] . فمعنى ختم : طبع على قلوبهم فصاروا كمن لم يسمع ، ولم يبصر ، ولم يعقل . وحكى الأزهري عن أبي زيد : يقال لجميع خروق الإنسان ؛ عينيه ، ومنخريه ، وإسته : مسامع ، لا يفرد واحدها . قال الليث : سمعت أذني زيدا يفعل كذا وكذا : أي أبصرته بعيني يفعل ذلك . قال الأزهري : لا أدري من أين جاء الليث بهذا الحرف ، وليس من مذاهب العرب أن يقول الرجل :سمعت أذني بمعنى أبصرت عيني ، قال : وهو عندي كلام فاسد ولا آمن أن يكون ولده أهل البدع والأهواء . والسماع كله : الذكر الحسن الجميل . السماع : الغناء . ومن أسماء القيد : المسمع . وسمع به : أسمعه القبيح ، وشتمه . وسمع الأرض وبصرها : طولها وعرضها ، قال أبو عبيد : ولا وجه له ، إنما معناه الخلاء . وحكى ابن الأعرابي : ألقى نفسه بين سمع الأرض وبصرها : إذا غرر بها وألقاها حيث لا يدري أين هو . يقال : خرج فلان بين سمع الأرض وبصرها ، إذا لم يدرِ أين يتوجه ، لأنه لا يقع على الطريق . وفي النهاية : لا تخبر أختي فتتبع أخا بكر بن وائل بين سمع الأرض وبصرها ، قيل : أرادت بين سمع أهل الأرض وبصرهم ، فحذفت الأهل كقوله تعالى : ﴿ وأسأل القرية ﴾ [يوسف : ٨٢/١٢] أي أهلها .

قال أبو عبيد : معنى قوله « تخرج أختي معه بين سمع الأرض وبصرها » أن الرجل يخلو بها ليس معها أحد يسمع كلامها ويبصرها إلا الأرض القفر ، ليس أن الأرض لها سمع ،

---

(١) انظر كيف رجعوا إلى « السّم » الذي هو الخرق في عقب الإبرة وكيف أن العين بما لها من تفجر وظهور قد وسّعت من المعنى إلى مثل ما نرى في هذه الاستعمالات .

ولكنها وكدت الشناعة في خلوتها بالرجل الذي صحبها . قال الزمخشري : هو تمثيل ، أي لا يسمع كلامها ولا يبصرهما إلا الأرض ، تعني أختها والبكري الذي تصحبه .

والمسمع : موضع العروة من المزادة . والمسمعات : جانبا الغرب .

قال الليث : السميعان من أدوات الحراثين ؛ عودان طويلان في المقرن الذي يقرن به الثور لحراثه الأرض .

يتجه لفظ (ع م س) إلى الشيء يخفى ، ويستتر ، ويظلم ، حتى لا يعرف فيه وجه من وجه ، فلا يهتدى له ، وذلك في : صورة اليوم العماس ، وهو المظلم الشديد . وفي حال الأمور المعمسات التي التوت عن حجتها وأظلمت ؛ وكأن العمس يتجه إلى كل مغطى ، كالشيء يتعامس عليك فأنت في شبهة من أمره ، لاستتاره وخفائه .. ولو قرنت هذه الأشياء المعموسة بالأشياء المسموعة لوجدت أن المعامسة : إسرار ، وأن الإسماع : إعلان ؛ وأن المستمع من يستجيب لك وينفتح عليك ، وأن من يعامسك يساترك فلا يجاهرك ، فهو منغلق عليك ، وأنت في شبهة من أمره وانظر كيف يقال لجميع خروق الإنسان مسامع : عينيه ، ومنخريه ، وإسته ؛ لأنها فتحات ومنافذ ، وكيف أن كل ما لا تنفذ إليه مما قد استتر وخفى عماس ..

ولما كان العمس هو الأمر المغطى ، وكان اللفظ يدور على معاني الستر والخفاء ؛ وجدت القوم يستعملون ضده وهو (سمع) بمعنى أبصر ، قال الليث : سمعت أذني زيدا يفعل كذا وكذا ، أي أبصرته بعيني يفعل ذلك ، والذي يقوي الكلام الذي أنكره الأزهري كما رأيت ؛ وقوعه في مقابل الاستتار والخفاء ، فمن استمع إلى الشيء اتضح له ، ومن تعامس عليه الشيء فقد خفي عنه واستتر . وقولهم : سمع الأرض وبصرها : طولها وعرضها ؛ إشارة إلى أن الطول والعرض يعلنان عن المدى الذي تنتهي إليه الأرض كما يعلن السمع والبصر عن المسموعات والمرئيات ، وسمع الأرض وبصرها هو مداها الذي يرى البكري وصاحبته ولا يراهما غيره ـ كما قال الزمخشري ـ لأنه من باب التمثيل على طريق المجاز وما جاء بعد ذلك من المجازات كالمسمع لعروة المزادة فهو على التشبيه بالأذن ، ومثل ذلك المسمعان وهما جانبا الغرب ، أي الدلو . وكذلك السميعان من أدوات الحراثين .

وانظر كيف أخذت العينُ الحلقيةُ المظهرة المتفجرة بيد (س م ع) إلى الوضوح ، وكأنك

مع طبيعة سيْر الحركة في صيغ هذه اللغة مع الحركة الفيزيائية في أشياء الوجود . وما ذاك إلاّ لأن طريق الفطرة هو أسهل الطرق وأيسرها . وما سواه تعسف وتكلف .

والحال في (ع م س) كالحال في (س م ع) فقد أخذتْ السين المصفورة المحتكة بيد الصيغة إلى الاحتكاك الذي يُخفي ما تحته حين يقرن بتفجر العين وظهورها . وهذا قائم على أن أقل الحركتين سرعة تبدو وكأنها متوقفة إذا قرنت بالحركة الأسرع .

ولهذا لا بد من الانتباه إلى مثل هذه المقارنة فقد تبدو حركة احتكاك السين كالمتوقفة إذا قرنت بحركة حرف أشد احتكاكا منها . والذي لا ينتبه إلى مثل ذلك يلتبس عليه الأمر .

(س ل م) - (م ل س) :

(س ل م)[1] : السلام والسلامة : البراءة . وتسلم منه : تبرّأ . وقال ابن الأعرابي : السلامة : العافية . وقوله تعالى : ﴿ وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا : سلاما ﴾ [الفرقان : ٦٣/٢٥] أي : تسلما وبراءة ، لا خير بيننا وبينكم ولا شر . إذا لقيت فلانا فقل سلاما : أي تسلُّما ، وقال أبو الهيثم : السلام والتحية معناهما واحد ، ومعناهما السلامة من جميع الآفات . والسلم بالكسر : السلام . والتسليم مشتق من السلام اسم الله تعالى لسلامته من العيب والنقص ؛ وقيل : معناه سلمت مني ، فاجعلني أسلم منك ، من السلامة بمعنى السلام . والسلام في الأصل : السلامة . والسلام : أمان الله في الأرض . وسلم من الأمر : نجا . ﴿ والسلام على من اتبع الهدى ﴾ [طه : ٤٧/٢٠] أي أن من اتبع الهدى سلم من عذابه وسخطه . ابن الأعرابي : السلام : السلامة . والسلامة : الدعاء ﴿ ورجلاً سلماً لرجل ﴾ [الزمر : ٢٩/٣٩] والمعنى أن من وحد الله مثّله مثل السالم لرجل لا يشركه فيه غيره ، ومثل الذي أشرك مثل صاحب الشركاء المتشاكسين . والسلام : البراءة من العيوب . قال ابن بري : يعني قول أمية :

سلامَك ربنا في كل فجر   بريّاً ما تعنّتك الذموم

الذموم : العيوب ، أي ما تلزق بك ولا تنسب إليك . وسلمه الله من الأمر : وقاه إياه . قال ابن بزرخ : كنت راعي إبل فأسلمت عنها ، أي تركتها . وكل صنيعة أو شيء تركته وقد كنت فيه ؛ فقد أسلمت عنه . وأسلم إليه الشيء : دفعه . وأسلم الرجل : خذله . والسَّلْم : لدغ الحية ، والسليم : اللديغ ؛ على التفاؤل ، كما قالوا للحبشي أبو البيضاء وقيل : إنما سمي اللديغ

(١) لسان العرب ، مادة (س ل م) .

سليما لأنه مسلم لما به ، أو أسلم لما بـه . والسَّلم ، والسِّلم : الصلح . والسلم : المسالم . وتسالموا : تصالحوا . وفلان كذّاب لا تساير خيلاه فلا تسالم خيلاه ؛ أي لا يصـدق فيقبل منـه . والخيل إذا تسالمت تسايرت لا يهيج بعضها بعضا . قال رجل من محارب :

ولا تسـايرخيـلاه إذا التقيـا ولا يقـدّع عن بـاب إذا وردا

وقال الفراء : فلان لا يردّ عن باب ولا يعوج عنه . ﴿ وألقوا إليكم السلم ﴾ [النساء : ٩٠/٤] أي الانقيـاد . ورجل سلم : أي أسير ، لأنـه استسلم وانقاد . والسـلام : الاستسـلام . وحكي : السِّلم والسَّلم : الاستسلام وضد الحرب أيضا ؛ قال :

أنـــائـــل إنني سِلْم لأهلــك فــاقبلي سلمي

وفي التنزيل العزيز : ﴿ ورجلا سلما لرجل ﴾ [الزمر : ٢٩/٣٩] . وقلب سلم : أي سـالم . سلّم الشيء لفلان : أي خلصه ، وسلم له الشيء : أي خلص له . وأسلم فلان فلانا : إذا ألقاه في الهلكــة ، ولم يحمـــه من عـــدوه ، وهــو عـــام في كل من أسلم إلى شيء ، لكن دخلـــه التخصيص ،وغلب عليه الإلقاء في الهلكة . وفي الحديث : « ما من آدمي إلا ومعـه شيطـان ، قيل : ومعك ؟ قال : نعم ، ولكن الله أعانني عليه فأسلم » وفي رواية : « حتى أسلم » أي انقاد وكف عن وسوستي . الإسـلام خضـوع بـاللسـان ، والإيمـان تصـديـق بـالقلب . كل نبي بعث بـالسـلام غير أن الشرائـع تختلف . والسلم : الاستخـذاء ، والانقيـاد ، والاستسـلام . والسلم : الاستسلام . وأخذه سلما : أسره من غير حرب .

والسلم : السلف ، وأسلم في الشيء وسلم وأسلف بمعنى واحـــد . وكان راعي غنم ثم أسلم : أي تركها ، كذا جاء أسلم هنا غير متعدّ . وأسلم وسلم إذا أسلف ؛ وهو أن تعطي ذهبـاً أو فضـة في سلعة معلومة إلى أمد معلوم ، فكأنـك قـد أسلمت الثمن إلى صـاحب السلعـة وسلمتـه إليـه . والسلم : الدلو التي لها عروة واحدة يمشي بها السـاقي مثل دلاء أصحـاب الروايـا . والمسلوم من الدلاء : الذي قد فرغ من عمله . وسلمت الجلد : دبغته بالسلم ، والسلم نوع من العضـاه . قـال أبو حنيفة : زعموا أن السلام أبدا أخضر لا يأكله شيء ، والظباء تلزمه تستظل به ، ولا تستكنّ فيه . والسلم : الحجارة ، واحدتهـا سلمـة . التهـذيب : ومن السلام الشجر ، فهو شجر عظيم . قال : أحسبـه سمي سلامـا لسلامتـه من الآفـات . والسلام بكسر السين : الحجـارة الصلبـة ، سميت بهذا سلاما لسلامتها من الرخاوة . قال الشاعر :

تداعيْن بـاسم الشيب في متثلّم جـوانبـــه من بصرة وســلام

واستلم الحجر واستلأمه : قبله أو اعتنقه . قال سيبويه : استلم من السلام لا يدل على معنى الاتخاذ ، وقول العجاج :

بين الصفا والكعبة المسلّم

قيل في تفسيره : أراد المستلم كأنه بني فعله على فعَّل . ابن السكيت : استلأمت الحجر ، وإنما هو من السلام وهي الحجارة ، وكأن الأصل استلمت . وقال غيره : استلام الحجر : افتعال في التقرير مأخوذ من السلام وهي الحجارة . تقول : استلمت الحجر إذا لمسته ، كما تقول : اكتحلت من الكحل . وقال الأزهري : استلام الحجر : افتعال من السلام وهو التحية ، واستلامه : لمسه باليد تحرياً لقبول السلام منه تبركاً به ، وهذا كما يقال : اقترأت منه السلام . قال : وقد أملى علي أعرابي كتاباً إلى بعض أهاليه فقال في آخره : اقترئ مني السلام ، وهذا يدل على صحة هذا القول وأن أهل اليمن يسمون الركن الأسود المحيا ، معناه أن الناس يحيونه بالسلام . واستلم الحجر : لمسه ، إما بالقبلة أو باليد . والسلامى : عظام الأصابع . وقيل : السلامى : كل عظم مجوف من صغار العظام . والسليم من الفرس ما بين الأشعر وبين الصحن من حافره . والأسيلم : عرق في اليد لم يأت إلا مصغراً . والسُّلَّم واحد من السلاليم التي يرتقى عليها . وفي المحكم : السلم : الدرجة والمرقاة . قال الزجاج : سمي السلم سلماً لأنه يسلمك إلى حيث تريد . والسلم : السبب إلى الشيء ، سمي بهذا الاسم لأنه يؤدي إلى غيره ، كما يؤدي السلم الذي يرتقى عليه . والسلامى : الجنوب من الرياح .

(م ل س)[1] : الملس والملاسة : ضد الخشونة . يقال للخمر ملساء : إذا كانت سلسة في الحلق . قال أبو نجم : « بالقهوة الملساء من جريالها » . وانملس من الأمر : إذا أفلت منه . وقوس ملساء : لا شق فيها ، لأنه إذا لم يكن فيها شق فهي ملساء . وفي المثل : هان على الأملس ما لاقى الدبر ، والأملس : الصحيح الظهر ههنا ، والدبر : الذي قد دبر ظهره . ورجل ملسى : لا يثبت على العهد ، كما لا يثبت الأملس . وفي المثل : « المَلَسَى لا عُهدة له » يُضرب مثلاً للذي لا يوثق بوفائه وأماناته . قال الأزهري : والمعنى ـ والله أعلم ـ ذو الملسى لا عهدة له . ويقال في البيع :ملسى لا عهدة . أيَ قد انملس من الأمر لا له ولا عليه . ويقال : أبيعك الملسى لا عهدة ، أي تتملس وتتفلت فلا ترجع إليّ . وقيل : الملسى أن يبيع الرجل الشيء لا يضمن عهدته . قال الراجز :

---

(١) لسان العرب ، مادة (م ل س) .

لما رأيت العام عاما أعبسا وما رُبَيْع مالنا بالملسى

وذو الملسى : مثل السلاّل والخارب يسرق المتاع فيبيعه دون ثمنه ، ويملس من فوره فيستخفي ، فإن جاء المستحق ووجد ماله في يد الذي اشتراه أخذه وبطل الثمن الذي فاز به اللص ، ولا يتهيأ له أن يرجع به عليه . وقال الأحمر : من أمثالهم في كراهة المعايب : الملسى لا عهدة له ، أي أنه خرج من الأمر سالماً وانقضى عنه لا له ولا عليه ، والأصل في الملسى ما تقدم . وقال شمر : والأماليس : الأرض التي ليس بها شجر ، ولا يبيس ، ولا كلأ ، ولا نبات ، ولا يكون فيها وحش ، والواحد إمليس . والملس : المكان المستوي . ويقال : ملست الأرض تمليساً : إذا أجريت عليها المملقة بعد إثارتها . والملاسة : التي تسوى بها الأرض . وضربه على ملساء متنه ومليسائه : أي حيث استوى وتزلق . والمليساء : نصف النهار . قال الأصمعي : والمليساء : الشهر الذي تنقطع فيه الميرة . والملس : سَلّ الخصيتين . وملس الخصية يملسها : استلّها بعروقها . وملست الناقة تملس ملسا : أسرعت . وقيل : الملس السير السهل والشديد ، فهو من الأضداد . والملس : السوق الشديد . قال الراجز :

« عهدي بأظعان الكتوم تملس »

ويقال : ملست بالإبل أملس بها ملساً : إذا سقتها سوقاً في خفية . ابن الأعرابي : الملس ضرب من السير الرقيق . والملس : اللّين من كل شيء . والملاسة : لين الملموس . أبو زيد : الملوس من الإبل : المعناق التي تراها أول الإبل في المرعى ، والمورد ، وكل مسير . ويقال : خمس أملس ؛ إذا كان متعباً شديداً . وملس الرجل : ذهب ذهاباً سريعاً . والملس : الخفة والإسراع والسوق الشديد . وتملس من الأمر : تخلص . وامتُلس بصره : اختطف . وناقة ملوس : سريعة . وملس الظلام : اختلاطه ، وقيل هو بعد الملث . وأتيته ملس الظلام ، وملث الظلام ؛ وذلك حين يختلط الليل بالأرض ويختلط الظلام . وروي عن ابن الأعرابي : اختلط الملس بالملث . والملث أول سواد المغرب ، فإذا اشتد حتى يأتي وقت العشاء الأخيرة فهو الملس بالملث ، ولا يتميز هذا من هذا ، لأنه قد دخل الملث في الملس . والملس : حجر يجعل على باب الرداحة ؛ وهو بيت يبنى للأسد تجعل لُحمته في مؤخّره ، فإذا دخل فأخذها وقع هذا الحجر فسدّ الباب . وتملس من الشراب : صحا ؛ عن أبي حنيفة .

حركة اللفظ في (س ل م) حركة انفصال وابتعاد وخلوص وتبرؤ ، وحركة اللفظ في (م ل س) حركة اتصال وانزلاق واختلاط ؛ فالسلامة البراءة ، وتمليسك الأرض إجراؤك المملقة عليها بعد إثارتها ، تلصق ما أثير وتثبته وتمكن له . والتسلم : براءة من الآخرين لا خير

بينك وبينهم ولا شر . والملس : اختلاط بالشيء ، كملس الظلام حين يختلط الليل بالأرض ، ويختلط بالظلام . والتسلم معناه أنك سلمت مني ما جعلني أسلم منك من السلامة بمعنى السلام . وذو الملسى مثل السلال والخارب ؛ يسرق المتاع فلا سلامة معه . ورجل سلم لرجل لا يشركه فيه غيره ، فكأنه حين سلم له ابتعد عما سواه . والملس اشتداد الظلام واختلاطه بحيث لا يتميز شيء من شيء وكأن هذا الظلام في الملس رجل فيه شركاء متشاكسون في مقابل رجل سلم لرجل . والملس والسلم متضادان لفظاً ومعنى . والذي يرى مجازات اللفظين التي نقلت عن القوم يجدها تتباعد في بعضها فتصل إلى التناقض ، وتتقارب في بعضها الآخر فتدنو من التماثل ، فإذا قيل في البيع : ملسى لا عهدة ، أي قد أملس من الأمر لا له ولا عليه ، فهو كالتسليم في إشارته إلى براءتك من الآخرين لا خير بينك وبينهم ولا شر ، فإذا بعت الملسى فقد تفلّتّ من العهدة ، فلا رجوع عليك بشيء فأنت متسلم في براءتك من التبعة . ورجل ملسى لا يثبت على العهد وكأنه سلم من عهدة ما عاهد عليه ، وهناك مجازات أقل تقارباً من هذه ، فالملس وهو سل الخصيتين يشبه التسلم بأنه إبعاد لهما وفصل ، ولا يشبهه لأنه لا سلامة في سلهما .. إلا سلامة مستخدمي الخصي فيما مضى ، وسلامة مستعمر يحاول إخصاء الدنيا لتسلم له وحده من دون العالمين . والذي يجلي مجاز اللفظ من مجاز ضده ، اتجاه الحركة في كل منهما . فذو الملسى متقرب من الشيء يملسه بأخذه ، والمتسلم مبتعد عن الشيء يسلم منه ببعده . وصورة المتملس صورة من قارف الشيء وانملس به متفلتاً « كما زلّت الصفراء بالمتنزل » أي كما انزلق المطر عن الحجر الصلب الأملس . وصورة المتسلم صورة من جافى الشيء يبرأ منه . فالمتملس كان متصلاً في تملسه ثم انزلق ، والمتسلم مبتعد دون النظر إلى الاقتراب السابق ، ولهذا تجد بعضهم لا يجعل (استلم الحجر) من السلام وهو التحية بل يجعله من السلام وهو الحجارة . تقول : استلمت الحجر : إذا لمسته ، كما تقول : اكتحلت من الكحل ؛ فالاتصال في التملس بدء كالاتصال في التسلم ، غير أن اللفظين وهما من حروف واحدة يقتربان على طريق التماثل وما أبعد التماثل . ويبتعدان في طريق التناقض . والتناقض والتماثل كليهما أصل مطلق لأن حروفهما في وجودها المطلق دون ترتيب واتجاه واحدة .

ومعنى كل من الصيغتين قائم على المنقولات التي عرضنا عليك شيئاً منها . وهذه المنقولات قائمة على طبيعة سيْر الحركة في الصيغتين (س ل م) و (م ل س) فالسَّلّ متمثل في الحرفيْن الأوّلين من (س ل م) اللذين يشيران إلى خروج شيء من شيء ، كالسيف تسله ، أي تخرجه من غمده ؛ لأن الحركة في (س ل) تخرج من السين المصفورة المحتكة التي تصور لنا

احتكاك الشيء بالشيء كاحتكاك السيف بغمده . ثم تجيء اللام المذلقة المتمادية في تطاولها لتصور لنا تمادي السيف في خروجه من الغمد . وبعد ذلك تأتي الميم الشفوية المتضامّة لتأخذ بيد الصيغة إلى التضامّ في انقباض وتراكم لتصور لنا حال مَنْ تسلّم من شيء وبرىء منه كيف أصبح منقبضاً ومنفصلاً عنه .

والأمر على عكس ذلك في ملس ؛ فالحرفان الأوّلان وهما الملّ منْ (م لّ) يشيران إلى الشيء يُلقى في الشيء كالعجينة التي تُلقى في الملّة وهي الرماد الحارّ فهي تخرج من تضام الميم لتصور حالها وهي متضامة مجتمعة في يدِ مَنْ يطرحها ، ثم تأتي اللام لتصور انطلاقها ، ثم تأتي السين المحتكة لتصور لنا احتكاكها بالرماد الحارّ واختلاطها به . وأنت مع هذه الحركة في هاتين الصيغتين ـ كما هي حالك مع جميع الصيغ ـ مع فيزيائية حركة الوجود سواء بسواء .

وإذا انتهى آخر الميم من آخر (س ل م) ابتدأ حتماً وبحكم الدورة المقدورة أول الميم من (م ل س) .

فالتناقض قائم في الوجهة أصلاً ، والتماثل قائم في الإطلاق قبل الاتجاه ، ولكن المطلق في وجودنا المجازي لا يوجد إلا مجازاً ، لهذا امتنع التماثل لأنه ليس من المجاز في شيء ، ولهذا امتنع أو استحال أن تفسر كلمة بكلمة تفسيراً يتسع لجميع دلالاتها ، لأن هذا الاتساع من صفات المتماثل ، وإذا تماثلت كلمتان في كل شيء كما يقضي شرط التماثل فوجود إحداهما لغو ، ولا لغو في الوجود ، لأن اللغو إنكار للسبب ، وما جاء عن سبب لا لغو فيه ، ولكن الشيء قد يكون قبل أو بعد زمانه ، وفي غير مكانه ، فيظهر وكأنه لغو وليس من اللغو في شيء ، والشيء تغالي به كثرة الحاجة إليه كما تلغيه قلّتها ، والمغالاة واللغو في تضاد ولفظ (ل غ و) ضد (غ ل و) مبنى ومعنى والعبرة للحرفين الأولين .

ويعجب العلامة ابن جني ، وهو ذواقة الحرف ، ممن يفرق بين جلس وقعد ، والناس من حولي لهم أراض يسمونها (جلسات) ويقول أحدهم حرثت (الجلسة) وهي أرض تصعد في ارتفاع على نسق واحد متطامنة من الجانبين ، ويقولون (أرض قاعدة) وهي أرض يجري الماء فيها على سمت واحد لاستوائها ، فبين القاعدة والجالسة فرق ، (والجلس كل مرتفع من الأرض)[1] .

---

(١) النهاية لابن الأثير ، مادة (جلس) .

واللفظان يتعاقبان ويجيء أحدهما مكان الآخر . غير أن لقعد اختصاصاً في جانب ، ولجلس اختصاصاً في آخر ، ولا تنوب واحدة عن الأخرى فيما تختص به إلا تجوزاً ، وإذا نابت عنها فالفروق واضحة بينهما لا تخفى على من تتبع استعمالات القوم لهما . وإذا كان كل لفظ يغاير الآخر فمن المستحيل أن يعرف اللفظ بما يغايره . ويفسر به إلا بمجاز بعيد .

ولعل من يفسر كلمة ما بكلمة أو جملة أو يمتد به التفسير إلى صفحات ؛ يحسب أنه استوفى المعنى ، وأحاط به .

التفسير تعريف لما تفسره ، ولا يخرج التعريف ـ أيّ تعريف ـ عن كونه محاولة على طريق إيضاح الشيء ، ولا يمكن أن يحيط به إحاطة تامة .

واللفظ رمز (للشيء) والشيء ليس ثابتاً ، وهو في تحول دائم ، والرمز محاولة تستهدف استيعاب ما أمكن من متحولاته التي لا تتناهى ، وليس هذا في مقدور أحد ، والحرف دائماً أكبر من أهله ، لأنه لماضيهم وحاضرهم وآتيهم ، يعبرون به عما يريدون من حاجاتهم لأنه يستوعبها جميعاً .

واللفظ في بدء حركته الأولى قبل أن يتجه أقرب ما يكون إلى المطلق ، ولا يمكن تعريفه ، لأن المطلق لا يعرف إلا بالتحديد ، وتحديده إلغاء له . واللفظ حين يتجه يدخل المجاز فيصبح لا متناهياً ، واللامتناهي غير محدود ، وغير المحدود لا يعرف .

ولذلك لم يبق من طريق لإيضاحه إلا مقارنته بعد أن يتجه بضده الكامن فيه وبهذه المقارنة وحدها يمكن تمييزه منه تمييزاً يرشد إلى الاهتداء إليه ، والتعرف على سماته في أماكن استعماله ، وأماكن استعماله وحدها هي التي تعرفنا بها لأنها أماكن متجهة وإن ظهرت أنها متشابهة مع أضدادها في بعض الأحيان ، كما تشابه لفظا (س ل م) و (م ل س) على نحو ما مر آنفاً ، والسر في عدم القدرة على تعريف اللفظ في إطلاقه وفي مجازه معاً هو أن التعريف تحديد ، وهذا يخالف ولادة اللفظ الذي كان مطلقاً قبل أن يولد أي يتجه ، ومجازاً بعدها ، لأنه أصبح لا متناهياً ، وعندما يشب اللفظ عن طوق التحديد فإن الذين يمضون في طريق تحديده هم أجيال الحرف في الماضي والحاضر والمستقبل ، وذلك هو السر الذي جعله لا يضيق بعبقريات أهله .

وصلة اللفظ بالشيء ليست صلة واضع بموضوع ، أو صانع بمصنوع ، إنها صلة ظلال

بأصل تتسع باتساعه وتضيق بضيقه ، وهذا الأصل هو الوجود كله ، وظلاله صورة هذا الوجود في الشعور المعبر عنها بصورٍ تطابقها ولا تضيق عنها ، وفي البيان يحيا الوجود . وعلى قدر ظل الأصل في شعورك تجيء صورة اللفظ في بيانك ، والشعراء وكل ذي بيان ضيق أو واسع ؛ يعرب عن ظلال الوجود في شعوره على قدر إحساسه بها ، وهذه الظلال في حياة متصلة ، تطغى أحياناً على أصلها ولكنها في طغيانها أو طوفانها لا تخرج عنه ، ولا تأبق من ملكه وسلطانه عليها ، وهي في انحسارها وانحباسها دائمة الصلة به ، تعرب عنه ، وتشي بوجوده ولو بالجوى .

ولو رجعت إلى لفظي (س ل م) و (م ل س) لوجدت جميع استعمالاتها المنقولة عن القوم تصويراً لبعض الواقع الذي يرمزان إليه ، كما بدا لبعض أهل الحرف ، فكل الواقع لم يأت بعد ، فقد جاء منه كثير ، وسيجيء منه أكثر ، ولهذا فالرمز صوّر في استعمالاتهم بعض واقعه .

ولم تصل إلينا من الصور هذه إلا أقلها وهي تصوير لبعض الواقع من قبل بعض أهله ، وفي زمن محدود جاءتنا استعمالات ضاق بها الواقفون عليها ، فهل نودّ ، لو أن كل كلمة لم تجيء إلا لمعنى واحد لا تتعداه فلا تنبت الحبة سبع سنابل في كل سنبلة مئة حبة ولا تمتلىء الدنيا كلها من حبة واحدة ، وهل نريد تحديد نتاج الحبات كتحديد النسل في يوم الناس هذا ، وهم يعلمون أن اضطرارهم لتحديد النسل قائم على نظرتهم إلى أن الحبات محدودة .

جاءت اللغة هكذا ليتلقى الطفل أصل الحركة في لغته ، واتجاه الكلمات ، على هدى من حركاتها في الإيجاب والسلب ، وليصنع لغته بعد ذلك كيف يشاء ، كما تصنع الحياة من حوله من جديد كل يوم ، وإنّ الذين يريدون كلمات محددة لمعان محدودة هم الذين يريدون شاؤوا أم أبوا وجوداً يرثونه عن أسلافهم . يضيق رويداً رويداً حتى ينقرض .. قوالب جامدة لا تحول ولا تزول .. لتصبح الأجيال كلها متاحف كل فضلها أن تحاول البقاء على ما هي عليه .

وإذا فسدت بعض الحروف مما لحق بها من الدخيل فزال الأصل وبقيت الرقع ، وزال عن هذه الرقع نبوّها وافتعالها بحكم الاعتياد ، فما على أهلها إلا البحث عن أصولها ووجهة الحركة فيها ليعرّفوا الناشئة وجهة لغتهم الحركية ، وصلة هذه الوجهة بالحركة العامة في الوجود ، ليتعرفوا بواسطتهم مكانهم من مسيرة التطور ، والذين دعوا إلى العرقية في الماضي ،

ويدعون إليها في الحاضر ؛ لو علموا أن نسب اللغة متصل بالنسب الحيواني إلى أصل ، لبحثوا في أصل لغتهم عن مكانها من حركة الوجود هذه ، فإذا تبين لهم أن هذه اللغة متسقة مع حركة المادة والتاريخ عرفوا أن الإنسانية واحدة ، وأن لغتهم هذه باب لهم على هذه الإنسانية الواحدة ولا باب غيرها ؛ إنها باب على الإنسانية ، وليست تجمعاً منفصلاً عنه ، لأن حركة المادة والتاريخ واحدة . وإذا رأوا غير ذلك عرفوا أن لغتهم تحتاج إلى بحث يكشف عن موقعها من حركة الوجود العامة ، وإذا كان كل لفظ يمثل نوعاً من الأنواع فإن الذي يميز هذا النوع إنما هو وجهة الحركة فيه ، ومكان وجوده من السياق .. وليس السياق إلا مسار الاتجاه نحو الغاية وما يحيط به أثناء سيره .

فلفظ (م ل س) يبدأ من الاختلاط وعدم التمييز ، ولفظ (س ل م) يمثل المرحلة التي تعقب مرحلة الاختلاط وعدم التميز . وكل شيء في الوجود يبدأ مبهماً غير متميز ، ثم يتميز ويتضح ، ثم يعود إلى الاختلاط والامتزاج من جديد .

ولكن العودة الثانية ليست تكراراً لما كان ، إنها عودة جديدة ، وتمازج واختلاط قائم على الوضوح والتمايز غير الاختلاط القائم على العماء والإبهام .

كل هذا يجري وكأن كل لفظ يمثل الوجود كله ويلخصه ، لأن الوجود متمثل في التزاوج ومختصر فيه ، ومرتسم على جبينه .

وإذا تأملت لفظاً - أيّ لفظ - وجدته مع ضده الكامن فيه كون (س ل م) في (م ل س) رأيته في حركته على مثل قول الشاعر : « فإنما هي إقبال وإدبار » .

(م ل ل) - (ل م م) :

(م ل ل)[1] : الملل : الملال ، وهو أن تمل شيئاً وتعرض عنه . قال الشاعر : « وأقسم ما بي من جفاء ولا ملل . ورجل ملة : إذا كان يمل إخوانه سريعاً . وأملني ، وأمل علي : أبرمني . مللت الشيء ، ومللت منه : سئمته . ورجل مل ، وملول ، وملولة ، وذو ملة . قال عمر بن أبي ربيعة :

إنــك والله لــذو ملــة	يطرفــك الأدنى عن الأقــدم
قلت لهــا بــل أنت معتلــة	في الوصل يــا هنــد لكي تصرمي

(١) لسان العرب ، مادة (م ل ل) .

وفي الحديث : « اكلفوا من العمل ما تطيقون ، فإن الله لا يمل حتى تملوا » فمعناه إن الله لا يمل أبدا ، مللتم أو لم تملوا ، فجرى مجرى قولهم : حتى يشيب الغراب ويبيضّ القار ، وقيل معناه : إن الله لا يطرحكم حتى تتركوا العمل ، وتزهدوا في الرغبة إليه ، فسمى الفعلين مللاً ، وكلاهما ليس بملل ، كعادة العرب في وضع الفعل موضع الفعل إذا وافق معناه ؛ نحو قولهم :

ثم أضحوا لعب الدهر بهم وكذاك الدهر يودي بالرجال[1]

فجعل إهلاكه إياهم لعباً ، وقيل : معناه إن الله لا يقطع عنكم فضله حتى تملوا سؤاله ، فسمى فعل الله مللاً على طريق الازدواج في الكلام ، كقوله تعالى : ﴿ وجزاء سيئة سيئة مثلها ﴾ [الشورى : ٤٠/٤٢] وقوله : ﴿ فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه ﴾ [البقرة : ١٩٤/٢] ، وهذا باب واسع في العربية ، كثير في القرآن .

والملة : الرماد الحار . ومل الشيء في الجمر : أدخله ، ولا يقال للخبز ملة ، وإنما يقال : خبز ملة ، والخبز يسمى المليل والمملول وكذلك اللحم . قال أبو عبيد : الملة الحفرة نفسها ، وبه مليلة أو ملال : حرارة يجدها ، وأصلها من الملة ، ومنه قيل : فلان يتملل ، إذا لم يستقر من الوجع ، كأنه على ملة . ومل القوس ، والسهم ، والرمح في النار عالجها به . والمليلة ، والملال : الحر الكامن . والملة ، والملال : عرق الحمى . والملال : وجع الظهر .

قال شمر : إذا نبا بالرجل مضجعه من غمّ أو وصب قيل : تململ ، وهو تقلبه على فراشه ، قال : وتململه وهو جالس ؛ أن يتوكأ مرة على هذا الشق ، ومرة على ذاك ، ومرة يجثو على ركبتيه . والحرباء تتململ من الحر : تصعد رأس الشجرة مرة ، وتبطن فيها مرة ، وتظهر فيها أخرى . وأملّ فلان على فلان إذا شق عليه . قال ابن مقبل :

ألا يا دار الحيّ بالسبعان أملّ عليها بالبلى الملَوان

وقال شمر في قوله أمل عليها : ألقى عليها ، وقال غيره : ألحّ عليها حتى أثّر فيها . وبعير ممل : أكثر ركوبه حتى أدبر ظهره . وطريق مليل ومملّ : قد سلك فيه حتى صار معلماً .

وأمل الشيء : قاله فكُتب ، وأملاه كأمله على تحويل التضعيف ، وفي التنزيل :

---

(١) أحفظه : « وكذاك الدهر حال بعد حال » .

﴿ فليملل وليه بالعدل ﴾ [البقرة : ٢/ ٢٨٢] وهذا من أملّ ، وفي التنزيل أيضاً : ﴿ فهي تملى عليه بكرة وأصيلاً ﴾ [الفرقان : ٢٥/٥] وهذا من أملى .

وقال الفراء : أمللت لغة أهل الحجاز وبني أسد وأمليت لغة بني تميم . ويقال : أمللت عليه الكتاب ، وأمليته ، إذا ألقيته على الكاتب ليكتبه . وملّ الثوب ملاًّ : درزه . ومل ثوبه يمله : إذا خاطه الخياطة الأولى قبل الكف ؛ يقال : مللت الثوب بالفتح .. المِلّة : الشريعة والدين .

قال أبو إسحاق : الملة في اللغة سُنّتهم وطريقهم ومن هذا أُخذ الملة أي الموضع الذي يختبز فيه لأنه يؤثر في مكانها كما يؤثر في الطريق . قال : وكلام العرب إذا اتفق لفظه فأكثره مشتق بعضه من بعض . قال أبو منصور ومما يؤيد قولَه قولُهم : مملّ ؛ أي مسلوك معلوم . والملة : الدية .

قال الأصمعي : مر فلان يمتل امتلالاً : إذا مرّ مرّاً سريعاً . وفي المحكم : مل يملّ ملاًّ ، وامتلّ وتملّل : أسرع . وحمار مُلامل : سريع : والململول : المكحال ، وتسبر به الجراح . وململول البعير والثعلب : قضيبه .

وفي حديث أبي عبيد : أنه حمل يوم الجسر فضرب مِلملة الفيل ، يعني خرطومه . .

(ل م م)[1] : اللم : الجمع الكثير الشديد . واللم : مصدر لمّ الشيء يلمه لماً ؛ جمعه وأصلحه . ورجل ملمّ : يلم القوم ، أي يجمعهم . وقولهم : إن داركما لمومة : أي تلم الناس ، وتربّهم ، وتجمعهم .

قال فدكي بن أعبد يمدح علقمة بن سيف :

لأحبّني حب الصبيّ ولمّني لمّ الهَدِيّ إلى الكريم الماجد[2]

ابن شميل : لمة الرجل : أصحابه . واللمة : الجماعة . ولمة الرجل بالتخفيف مثله . والأكل اللم : الشديد . لممت الشيء : جمعته . والإلمام ، واللمم : مقاربة الذنب . وقيل : اللمم : ما دون الكبائر من الذنوب . والإلمام في اللغة يوجب أنك تأتي في الوقت ، ولا تقيم على

---

(١) لسان العرب مادة (ل م م) .

(٢) أحفظ هذا البيت من حماسة أبي تمام كما يلي :

لأجنبني حب الصبي ورمني رم الهدي إلى الغني الواجد

وما أكثر اختلاف الروايات ، وفي موضع الاستشهاد أيضاً .

الشيء ، فهذا معنى اللمم ، قال أبو منصور : ويدل على صواب قوله قول العرب : ألممت بفلان إلماماً ، وما تزورنا إلا لماماً . قال أبو عبيد : معناه الأحيان ، على غير مواظبة . وألم يفعل كذا : كاد .

قال أبو زيد : كان ذلك منذ شهرين أولمهما ، ومذ شهر ولمه . وقيل : اللمم : مقاربة المعصية من غير إيقاع فعل . وفي حديث أبي العالية : « إن اللمم ما بين الحدين ، حد الدنيا وحد الآخره » أي صغار الذنوب التي ليس عليها حد في الدنيا ، ولا في الآخرة . والإلمام : النزول . وألمّ به : زاره غِبّاً . اللِّمام : اللقاء اليسير ، واحدتها لمة . وغلام ملمّ : قارب الاحتلام ، ونخلة ملم : قاربت الإرطاب . والملمة : النازلة الشديدة . وجمل ملموم ، وململم : مجتمع . ورجل ململم : وهو المجموع بعضه إلى بعض . حجر ململم : مدملك ، صلب ، مستدير . وقد لممه : إذا أداره . وجيش لملم : كثير مجتمع . واللمة : شعر الرأس إذا كان فوق الوفرة ، وفي الصحاح يجاوز شحمة الأذن . وقيل : إذا ألم الشعر بالمنكب فهو لمة ، وقيل : إذا جاوز شحمة الأذن . واللمة : الشيء المجتمع . واللمة ، واللمم : الطائف من الجن . ورجل ملموم : به لمم ، وملموس ، وممسوس أي به لمم ومسّ وهو من الجنون ، وقيل طرف من الجنون ، يلم بالإنسان ، وهكذا كل ما ألمّ بالإنسان طرف منه . واللامة : ما تخافه من مسّ أو فزع . واللامة : العين المصيبة . قال ثعلب : اللامة : ما ألم بك ونظر إليك . قال شمر : اللمة : الهمة والخطرة تقع في القلب ، واللمة كالخطرة ، والزورة ، والأتية ؛ قال الخليل : لما تكون انتظار لشيء متوقع ، وقد تكون انقطاعاً لشيء قد مضى .

تتجه الحركة في (م ل ل) وكأنها تمضي إلى التادي في تباعد كما تتراءى الحركة في (ل م م) وكأنها بمثابة احتواء لحركة (م ل ل) .فالمل يمثل الحال التي تمادت واللم يمثل الاحتواء والمحل بصورة عامة . والمل ما يلقى واللم ما يجمع . فإذا مللت شيئاً ، فكأنك انصرفت عنه ، ولهذا أطلق لفظ الملة على الحفرة التي هي بمثابة محل يلقى فيه المملول ؛ من تسمية المحلّ باسم الحالّ ، وكأنك حين تمل الشيء تلقي به كما تلقي الكلمة في أذن الكاتب ، أو الملة في رماد حار .

ومن ذلك جاءت الملة بمعنى الطريقة والمذهب وكأنها أمليت على أصحابها إملالاً . ولهذا قال أبو إسحاق[1] : « الملة في اللغة سنتهم وطريقهم ومن هذا أُخذ الملة ، أي الموضع الذي

---

(١) لسان العرب مادة (م ل ل) .

يُختبز فيه لأنه يؤثر في مكانها كما يؤثر في الطريق ؛ قال وكلام العرب إذا اتفق لفظه فأكثره مشتق بعضه من بعض » قال أبو منصور : ومما يؤيد قوله ؛ قولهم : ممل : أي مسلوك معلوم . وتأمل في الملمول وهو المكحال ، وانظر إلى مكانه الذي يحتويه ويلمه .. وانظر إلى هذا الملمول ، يدخل في الجرح ليسبره ويصل إلى غوره ، وكأن الجرح من حول الملمول يلمه ويحتويه ويجمعه ، وإدخال الملمول في الجرح والمكحال متفق مع صفة الامتلال التي هي المرور السريع ، وكأن الملمول يمثل صورة الامتداد في المكحال ، ولهذا قيل لقضيب البعير ، والثعلب ، ملمول .. كما قيل لخرطوم الفيل مِلملة ، وكل هذه الصور خرج بعضها من بعض كما قال أبو إسحاق ، وأيده في ذلك أبو منصور : ومن ذلك مجيء الإملال قولاً تلقيه فيكتب ، فصورة الإملال في القول يحتويه السامع ويسجله ، كصورة الملمول في المكحال أو الجرح يحتويه ويلمه .

واللم : الجمع ، ومقاربة شيء من شيء ، وكل ما جاء من استعمالاته قائم على معنى الجمع والمقاربة بوجه من وجوه الشبه .

فلم الشعث جمع ما تفرق منه ، ومثله الدار الملمومة تجمع الناس . والإلمام بالذنب : مقاربته ، وكل مقارب من هذا ؛ وكأن الإلمام حركة عجلى ، وكما قالوا كما تقدم آنفاً من أن الإلمام في اللغة يوجب أنك تأتي في الوقت ، ولا تقيم على الشيء ، فهذا معنى اللمم . فاللمم والامتلال متصلان بالسرعة ، ويختلفان في الوجهة . وقد جاءت الحفرة بمعنى الملة لأن الشيء يمل فيها ، ويطرح ويلقى ؛ من قولهم مملّ أي مسلوك معلوم . والملمول في المكحال ، والمسبار في الجرح ؛ من صور احتلال هذه الأشياء لمحالها .. وتنتهي صورة المل إلى شيء يلقى وصورة اللم إلى شيء يجمع ، ويتضح أن وجهة الحركة فيهما متعاكسة ، وأنهما ضدان لفظاً ومعنى ؛ لأن ما تطرحه ضد ما تجمعه . ولكن هذه الضدية يقوم فيها التشابه فيكاد يمضي بها في صورها المتدانية المتقاربة إلى التماثل ، لولا أن الوجود قائم على هذا التضاد الذي يحوي قطبين ، لو لويتهما دائرة ، لكان كل متجاور فيهما متشابهاً .

الملل انصرافك عن الشيء تمله . واللم جمعك له تلمه وتحتويه . وحين تنصرف عن شيء فإنك تلم بغيره وانظر إلى قول عمر بن أبي ربيعه الآنف الذكر كيف تراه صاحبته ذا ملة حين ينصرف عنها إلى أخرى أدنى عهداً في الصحبة منها :

إنك والله لذو ملة يطرفك الأدنى عن الأقدم

وحين يلم عمر بتلك الأدنى من هذه فإنه يطرح نفسه عندها ، وطرح نفسه صورة من صور الملّ أيضاً ، لأن الملّ من صفاته الطرح والإلقاء من أمللت الكتابة على الكاتب : ألقيته عليه ليكتبه .. ومثل ذلك إلقاؤك العجين في الرماد تمله . وأنت تمل الشيء تنصرف عنه ، وأنت تلم الشيء تجمعه إليك ؛ فالفرق بينهما في الأصل فرق في وجهة الحركة ؛ فرقٌ بين (عن) و (إلى) .. وما أسرع ما تتداخل صور (عن) في صور (إلى) إن لم تتضح وجهة الحركة فيها . وإذا لم يجرد لفظا (م ل ل) و (ل م م) من ضيق بعض مجازاتها ليرتفعا إلى معنى (عن) في الملّ و (إلى) في اللم فإن هذا الضيق يصبح بمثابة القيد في رجل من يحاول إقامة المجاز على وجهة الحركة فيها .

انظر إلى (خبز ملة) وقف عند هذا المجاز فإنك قد تخرج منه إلى ذلك المتململ على فراشه من الألم أو الغم ، ولا تستطيع أن تخرج إلى صورة الململ والمكحال وصورة المسبار والجرح اللتين جاءتا من معنى اتخاذ سبيل في شيء على نحو الملة التي هي سبيل في منهج سلكه السالكون ـ لا تستطيع أن تخرج إلا إذا اعتمدت الأصل في الصورة بأن ما تمله تكرهه وتنصرف عنه وتطرحه كالعجين في الرماد أو المسلك اللاحب في الأرض الذي خدته المارة بوطئها له أو الدبر في ظهر البعير أو الحفرة في الأرض ... وهذه الصورة كلها من ثمار المجاز ، لك أن تقيس عليها صوراً لا تتناهى ، وليس ورودها في كتب اللغة في استعمالات بعينها حجراً محجوراً على هذه الاستعمالات ..

وقد سمعت النساء يقلن لبعضهن : « تملينها إن شاء الله » ، وهن يردن : « تلحدينها » فكأن وضعها في اللحد بمثابة وضع الململ في المكحال ، أو المسبار في الجرح ، أو العجين في الرماد ، وكله ملّ ...

كما سمعتهم يقولون عن الذي لا يجد إلا الخبز القفار : « يمل الحنك في الملح ويأكل » أي يضع أو يطرح اللقمة في الملح ويرفعها إلى فمه .. ولو أراد أي واحد تتبع هذه الاستعمالات في أي مكان بين أهل الحرف لوقع على العجب العجاب .

غير أن تكرار التنبيه على لمح وجهة الحركة في كل استعمال أمر لا بد منه وإلا فسدت اللغة ، وضاع الموجب في السالب ، ولم يتميز وجه من وجه ، ولا حركة من حركة .. وعاد اللم كالمل في كل شيء ، وتساوت الأشياء وأدى ذلك إلى الهلكة ، لأن الخير في تمايز الأشياء ووضوح وجهاتها في طريقها المجازي .

ويلاحظ أن معنى الإلقاء والطرح والإدخال في لفظ (م ل ل) يذهب بالمجاز إلى مدى بعيد ، وكلما أوغل المجاز في (م ل ل) في البعد ، كلما دنا وقرب من المجاز الموغل في البعد من لفظ (ل م م) . انظر إلى الإلمام بمعنى النزول . وانظر إلى الملّ بمعنى الدخول .. تلم بالقوم ، تنزل فيهم ، فأنتم مجتمعون . وتدخل الملمول في الجرح تسبر غوره وكأنك تجمع الشيء عليه . والمكحلة : لامّة ، والملمول : ملموم ، واللامّ والملموم متضادان .

هذه الصور المتقاربة من المجاز ، يكاد بعضها يقع على بعض ، بل إن وقوع بعضها على بعض هو الأصل ، لأن أخص معاني الطباق أن يقع الشيء على الشيء مع اختلاف في وجهة حركة الطباقين .. إن لفظ (م ل ل) هو لفظ (ل م م) ولكن الحروف به عكسن .. وقد تقدم قول أبي إسحاق « إن كلام العرب إذا اتفق لفظه فأكثره مشتق بعضه من بعض » .. وكذلك إذا عكست الحروف وكانت واحدة فإن الحركة تنعكس ويبقى التشابه قائماً في التضاد ، ومراحل التطور المتجاورة يتشابه آخر السابقة منها بأول اللاحقة في حركة المادة وحركة التاريخ معاً ، تزداد الأموال وتعظم الكشوف وتزدهر الحضارة ، ولكن حال أهل هذه الحضارة مختلف في الزمان والمكان بحسب اختلاف نزوع الحركة في كلا الحضارتين المتشابهتين .

إن لفظي (م ل ل) و (ل م م) يمكن إدخالها تحت مدلولي البعد في (م ل ل) والقرب في (ل م م) . والقرب والبعد لا معنى لها إلا بالنسبة إلى شيء ثالث ، فالقرب يسمى قرباً إذا كان قرباً من كذا ، والبعد يسمى بعداً إذا كان بعداً عن كذا ، والشيء الثالث هو الذي يحدد معنى البعد والقرب في (م ل ل) و (ل م م) ، وكذلك الحضارة المتشابهة في تطاول البنيان وسير الحركة وعظمة الكشوف فإنها تبقى لا معنى لها إلا بالنسبة إلى الشيء الآخر . فما الشيء الآخر ؟ لمن هذه الحضارة ؟

وعلاقة (م ل ل) بـ (ل م م) علاقة حالّ بمحلّ ، وعلاقة شيء بالظرف الذي يحتويه ويستوعبه ، إنها علاقة توافق وانسجام وتآلف لا يطغى فيها شيء على شيء ، بل إن الشيء فيها للشيء مسخر ... فاللم وعاء المل الذي يستوعبه ، وكأن المل ينتهي ليبدأ اللم ، وكأن الشيء تلقيه ليقوم في الوقت ذاته ما يستوعبه ويحتويه .. حركة الوجود كلها على هذا ، والضد فيها يعيش في ضده في تعاون واستقرار كما يعيش لفظ (ل م م) في (م ل ل) . وأنت في كل حرف من حروف أيّ من اللفظين تحيا وتعيش في اللفظ الآخر ؛ أنت في (م ل ل)

تبني وتنشيء (ل م م) وحين تنتهي إلى آخر حرف في (م ل ل) تكون قد انتهيت في الوقت نفسه إلى أول حرف في (ل م م) . في الضد حياة ضده وقوامها ، ولا وجود لأحد الضدين إلا بوجود الآخر ، وهي أضداد متآلفة متسقة متعاونة ، في كل حرف من حروف هذا اللفظ العربي وكل لفظ أصيل في أية لغة أصيلة أخرى ؛ لأن ذلك من قوام وجود أي لفظ أصيل عار من اللواصق والانتحال والتحول .

ولكن لماذا ظهرت هذه الأضداد في ذات الكائن الحي في جانب واحد استوعب الذروة والقمة ولم يستوعب المرحلة كلها ؟

والإنسان ـ حتى الآن ـ متجاف عن التعاون مع ذاته مع أنه يحيا هذا التعاون في لفظه منذ آلاف السنين ، ولا يزال حتى الآن يقول : (ل م م) و (م ل ل)ولا يحيا موقع أحد اللفظين من الآخر حياة عمل وإحساس ووعي ... إنه يمل ويطرح ويلقي ويترك لغيره أن يضم ويجمع ويصلح ويستوعب .. إنه لا يمل ويلم بآن واحد كما ينطق بهذا اللفظ ، إنه لا يعي طباق الحياة وازدواجها وتناسقها ، إنه جانب واحد من اللفظ دون طباقه ، إنه لم يدخل بعد مرحلة الديالكتيك واعياً أنه دخلها مسوقاً بها سوقاً مادياً صرفاً ، وكأنه ينتظر ذلك التطور البطيء الذي يتضح النهار فيه لذي عينين ، إنه الآن لا يملك عينيه .

وكأنه لم يدخل مرحلة الإنسانية ـ ومرحلة العمل المتكامل أنه يحيا حياة الفعل .. إن العمل لا يكون عملاً إلا إذا اتجهت وجهة الحركة فيه اتجاهاً إنسانياً ، إرادياً ، واعياً ، نحو مصلحة الإنسانية التي أضيف إلى إنسانها عمل إنساني .

الحركات في يد أعداء الإنسانية تتجه اتجاهاً إنسانياً اضطرارياً ، وهذا ليس بالاتجاه المطلوب ، والمطلوب هو أن تتجه الحركات اتجاهاً إنسانياً (اختيارياً) حراً ينبىء عن بدء مرحلة التاريخ الإنساني أو بدء مرحلة الحركة الإنسانية في الاتجاه الإنساني عن قصد واختيار .

إن المرحلة الإنسانية تعلن عن نفسها بنفسها حين تتحد الأضداد في الشيء الواحد كاتحادها في اللفظ لتتعاون في حركة واحدة ـ حتى تصل إلى غاية واحدة :. أنت في لفظ (م ل ل) تسير من الميم إلى اللام ، ولكنك في الوقت نفسه تسير من اللام إلى الميم ، إنك تنتهي لتبدأ ، وتبدأ لتنتهي ، والبدأ والنهاية متعاونان ، وحركة كل منها هي حركة الآخر اضطراراً أو اختياراً وقائمة في وحدة واحدة متماسكة متعاونة لا انفصام لها تعطي بمقدار ما تأخذ وتأخذ بمقدار ما تعطي ، وانفصامها هو زوالها ، ولكنها لا تنفصم . تبدأ لتنتهي ،

وحين تنتهي تكون قد بـدأت ، وهكـذا دواليـك . وليس البـدء والانتهـاء يجريـان في صورة واحدة ، لأن كل بدء وانتهاء يأتي بجديد ، حيث لا تكرار في الوجود ، لأن النـاطق والمنطوق متعلقان بالشيء ، والشيء في كل لحظة هو نفسه وهو غيره بآن واحد ، ففي اللحظة التي تصل فيهـا إلى آخر (م ل ل) تكون قـد وصلت إلى شيء جـديـد هـو (ل م م) وحين تصـل إلى آخر (ل م م) تكون قـد وصلت إلى (م ل ل) وهكـذا .. وإن التقـوقـع يـأتي من عـدم وعي هـذا التناقض فإذا حكم به حاكم لا محكوم ، ولا حضارة إلا حين يكون محكوماً لا حـاكماً . فـإذا كنت لا تعي أن الشيء ينتج نقيضه بحكم طبيعته حين تنجزه ، فإنك لا تستقبل هذا النقيض الجديد بوعي ، بل تستقبله وأنت لا تدري من أمره شيئاً ، فتخضع لـه ضرورة ، بـدلاً من أن تخضعـه لسلطانك اختياراً .

التقوقع يجعل المرء واقفاً عنـد حـدود صورة من صور مجـاز اللفـظ ، وحين نقول مجـاز اللفظ ، إنما نعني مدلولاته في واقع الوجود ، وليس المراد هذه الحركة الحرفية التي لا وجود لهـا إلا في مـدلولاتهـا ، وإن وجودهـا في رموزهـا الحرفيـة دليل على أصـالـة الخطـوة عنـد القـوم وسلامتها وصحتها ، وقيامها على الأصول الفطرية الصحيحة .

إن اجتماع الضـدين في لفـظ واحـد إشـارة إلى أنّ مـا يقـابل الصراع بين مـا نسميـه خيراً وما نسميه شراً موجود فينا ونطلبه من غيرنا .

إن الذي نظر إلى الخير والشر وكأنها مربوطان ومقرونان إلى بعضها في حبل واحد كأنه يشير عن قصد أو غير قصد إلى أن الخير والشر قائمان فينا ، فالخير متبع و الشر محذور :

والشر والخير مقرونـــان في قرن فـــالخير متبـــع والشر محـــذور

إن وعي جدليـة الخير والشر ورؤيتهـا في موقعهـا من الشيء الواحـد هو الـدليل الـذي نسترشد به إلى غدنا في يومنا بدلالة أمسنا .

إن (م ل) استعارت بدايتهـا من (ل م) عـاريـةً مردودةً . و (م ل) حين جعلت من اللام في آخرها بداية لـ (ل م) فقد ردت إليها ما أخـذتـه منهـا كاملاً غير منقوص « وواحـدة بواحدة سوا » . وإذا كان ناموس الكون وقانون الوجود وحركة الأشياء قـائمـة على أن يـأخـذ كل ضد من ضده بمقدار ما يعطيـه ، فـإن الوجود الإنسـاني لا يصلح إلا إذا قـام على مثل هـذا التعادل ، ولو كان أمل الإنسانية من إقامة الحكومات شيئـاً آخر غير هـذا التعـادل لـدل ذلـك على أنها لا تزال غير جادة في التوجه إلى إنسانية الإنسان .

(ر هـ ط) ـ (ط هـ ر) :

(ر هـ ط)[1] : رهط الرجل : قومه وقبيلته ، يقال : هم رهطـه دنيـة ، وهو للرجـال دون النساء . والرهط : جلد قدرَ ما بين الركبة والسرة ، تلبسه الحائض ، وكانوا في الجـاهليـة يطوفون عراة ، والنساء في أرهاط .

ابن الأعرابي : الرهـط : جلـد يقـدّ سيـوراً ، عرض السير أربعـة أصـابـع أو شبر تلبسـه الجارية الصغيرة قبل أن تدرك ، وتلبسه أيضاً وهي حائض ـ قال وهي نجـديـة ـ ويقـال هو ثوب تلبسـه غلمـان الأعراب ، أطبـاق بعضهـا فوق بعض أمثـال المراويح . والترهيـط : عظم اللقم ، وشدة الأكل ، والـدهورة . والرهطـة والرهطـاء والراهطـاء ؛ كلـه من جِحَرة اليربوع وهي أول حفيرة يحتفرها .

أبوالهيثم : الراهطاء : التراب الذي يجعله اليربوع على فم القاصعاء وما وراء ذلك ، وإنما يغطي جحره حتى لا يبقى إلا على قدر ما يدخل الضوء منه ، قـال : وأصلـه من الرهـط وهو جلد يقطع سيوراً يصير بعضها فوق بعض ، ثم يلبس للحائض تتوقى وتـأتزر بـه ، قـال : وفي الرهط فَرَجٌ ، كذلك في القاصعاء مع الرهطاء فرجة يصل بها إليه الضوء .

والرهط أيضـاً : عظم اللقم ، سميت راهطـاء لأنهـا في داخل فم الجحر ، كما أن اللقمـة في داخل الفم . والعرب تقول للحَرْجة الملتفة من السدر : غيض سدر ورهط سدر .

(ط هـ ر)[2] : الطهر : نقيض الحيض ، والطهر : نقيض النجـاسـة . وطهُرت المرأة وطهِرت : اغتسلت من الحيض وغيره . وطهَّرت المرأة : انقطع عنها الدم ورأت الطهر ، فـإذا اغتسلت قيل : تطهّرت واطّهرت . ﴿ رجـال يحبـون أن يتطهّروا ﴾ [التـوبـة : ١٠٨/٩] : معنـاه الاستنجـاء بـالمـاء . ﴿ وأزواج مطهّرة ﴾ [آل عمران : ١٥/٣] أي من الحيض والبـول والغائط . والتطهر : التنزه عمـا لا يحل . ﴿ وثيـابـك فطهر ﴾ [المـدثر : ٤/٧٤] أي فقصر ، وأما قوله : طهره إذا أبعده ، فـالهـاء فيـه بـدل من الحـاء في طحره ، كما قـالوا مـدهـه في معنى مدحه . النقطة التي تكون أشـد إمعـانـاً في التجريـد في صورتي اللفظين المتضـادين مبنى هي النقطة التي يظهر فيها التناقض واضحاً لا غموض فيه . فالتطهر : الابتعاد والتنزه . والرهط :

---

(١) لسان العرب ، مادة (رهـط) .

(٢) لسان العرب ، مادة (طهـر) .

بمعنى القرابة والقرب . المجازان اللذان هما أشد إمعاناً في التجريد من غيرهما . وصلة الطهر بانقطاع الحيض . وصلة الرهط بالجلد تلبسه الحائض وحيضها متصل ، يُظهر شيئين اثنين ؛ الأول يتصل بحال الانقطاع وهو الطهر لأن المرأة إذا طهرت انقطع حيضها ، والآخر يتصل بحال اتصال الحيض وهو الجلد الذي تلبسه الحائض في حيضها تتوقى وتأتزر به ، فكأن هذا الجلد الواقي في زمن الحيض بمثابة الطهر المعبر عن انقطاعه . والحالتان متضادتان مبنى ومعنى ، ومتعاقبتان ، فإذا طهرت خلعت الرهط ، وإذا لبست الرهط فقد آذن ذلك بانقضاء طهرها . والذي لا يتطلع من مجاز الرهط الذين هم (دنيةالأقرباء) ، ومن مجاز الطهر الذي هو النظافة ، إلى معنى القرب والبعد واتصال الحيض والرمز له بما يصاحبه ، وانقطاع الحيض والرمز له بما يناسب الابتعاد والانقطاع .. إن الذي لا ينظر إلى هذا التجريد وإلى الحالات التي تلحق به من رمزه لحالات معينة لا يجد أي صلة بين الطهر الذي هو النظافة ، والرهط الذي هو عدد بين الثلاثة والتسعة من الأقرباء الأدنين .

وكل فرد بحكم ظروفه ونمط حياته وطبيعة بيئته ، ووضع ماضيه يعيش في مجازات من مجازات اللفظ الواحد غير ما يعيشه من له حال تختلف عن حاله .

والمجازات الواحدة عند فردين يعيشان ظروفاً واحدة ليست متحدة في خصوصها وشمولها عندهما ، ولا متطابقة الصورة في ذهنيهما . وأعرف ذلك من نفسي ، فلكل مجاز من مجازات الألفاظ التي في لساني من حرف القوم صورة تتصل بحال معينة لحقت به أيام استعمالاته الأولى في سن الطفولة وبعدها ، وهي استعمالات لا تنفك مرتبطة بصورها التي ارتسمت فيها في تلك الأيام ، ولذلك فكل من يحاول الوقوف على ما بين اللفظين من تضاد في المبنى والمعنى عليه أن يجري وراء أقرب معنى للتجريد فيهما ، وطبيعة المجاز ومرونته وحيويته تقضي بأن تكون له في كل ذهن صورة مرنة مطواع لا تجر حبل الشموس إذا اقتادها لأغراضه وحاجاته .. ولكنها تصبح لغة خاصة إن لم يخرج من صورها الثابتة في ذهنه على حال معينة إلى صورها المتفتحة المنطلقة المتغيرة دائماً . وهذا ما يحدث بين أهل الحرف ، فهم في مداولاتهم اليومية ينزعون إلى دلالات واحدة في ألفاظهم ، دون أن تكون تلك الصور الخاصة عائقاً يعيق سهولة التداول .

ولو رجعت إلى الحرفين الأولين من طهر (هطا) وضده (طها) لوجدت ابن الأعرابي يقول : هطا : إذا وثب . وطها : إذا رمى . ورأيت التضاد بينهما واضحاً في صورة الارتماء والوثوب .

ولو نظرت إلى الحرفين الأولين من رهط وهما (رها) وضده القائم فيه (هرا) . لوجدت أنّ : كل ساكن لا يتحرك فهو راهٍ ، ووجدت أن السلم وهو الدلو حين يعج بالماء يهرهر .. والهرهرة ما يحدث في الماء من اضطراب وحركة . قال يصف أحد المستقين :

سلما[1] ترى الدالج[2] فيه أزورا إذا يعج[3] في السرى هرهرا[4]

ومثل ذلك : « ملوا قراه[5] وهرته كلابهم » أي نبحته . وإن الحركة في (الرهو) تتمثل في تلك الموجات المتوازنة المتتابعة في ارتفاع وانخفاض ، فيظهر البحر وكأنه مستقر ساكن ، وهذه الصورة الحية المتواترة المتعافية لها جوانب عدة لا حصر لها ، فمن تأملها في استقرارها واتزانها قال : كل ساكن لا يتحرك فهو راه ورهو . وبه فسر بعضهم ﴿ واترك البحر رهواً ﴾ [الدخان : ٢٤/٤٤] أي هادئاً ساكناً .

ومن نظر إلى تعاقب الموجات وتتاليها وتتابعها في حركة لا تهدأ قال : الرهو الكثير الحركة ، ثم استنتج من ذلك أن الرهو يقع على الشيء وضده فهو يستعمل للسكون كما يستعمل للحركة .

ومن نظر إلى الخيل تمشي في تتابع وكأنها تسبح سبحاً رآها وكأنها تمشي ساكنة . ومن نظر إليها في تتابع مشيها وتتاليه وكأنها تجري في الماء لا في الهواء رآها مسرعة متدفقة تدفق الموج . ومن نقل صورة الموج من البحر إلى البر فسّر الرهو بالارتفاع أحياناً وبالانخفاض أحياناً أخرى ، فالموجتان مرتفعتان وما بينهما منخفض ، فأوقع الرهو على المرتفع والمنخفض وكأنه من الأضداد ، وكل الأضداد في اللغة العربية جاءت من مثل هذه الصور ، وليس ذلك من الأضداد في شيء ، ولكنه وقع عليها كما رأيت ، وليس له من دافع ، وهو مستساغ ومقبول ، ولم يصطنعه القوم اصطناعاً ، ولكن نقل جوانب من الصورة الحية النابضة بالحركة إلى صور أخرى لوجه من أوجه الشبه يضيق أو يتسع هو الذي جاءنا بهذه المدلولات للّفظ الواحد ، وهذا أمر طبيعي في لغة نشأت نشأة طبيعية ولم تصدر عن مجامع أو هيئات علمية أقيمت لذلك .

والذين يحاولون أن يتوسعوا في اللغة على غير أصولها القائمة ، ومن إذن من حركتها

---

(١) الدلو . (٢) المستقي . (٣) حركته في الماء .

(٤) صوت الماء . (٥) إطعامه .

الكامنة فيها هم كمن يقيمون معملاً لخلق ذبابة ، ويغني عنه شيء من القذر في شيء من الرطوبة والحرارة لتمكين بيوض الذباب من الانطلاق حية تسعى ولكن الإتيان بالبيوض أمر لا يقدر عليه مخلوق ، وتأمل كيف قارن بعضهم موجات البحر في لينها وتتابعها بمشية نسوة :

يمشين رهواً فلا الأعجاز خاذلة   ولا الصدور على الأعجاز تتكل

ومن تأمل البحر في سكونه وتموجه ونقل هذه الصورة إلى البر أوقع الرهو فيه على صور تكاد تكون بعدد صفات الموج ، ولكنها على تنوعها واضحة جلية . والرهو على تنوعه يشف به السياق الذي يوقعه على المهوى بين الشيئين حيناً ، وعلى المرتفع بين جانبي المهوى حيناً آخر ، كما يوقعه على الأرض الواسعة ، وعلى التلال في قدر ذراعين أو ثلاثة أذرع ، ومعروف أنه حين يقوم الانخفاض يقوم الرهو على جانبيه .

وليس الرهو عن اللين ببعيد ، فالأمواج في تكسرها وهدوئها تمثل جانب اللين ، وفي اتساعها وامتدادها تمثل الأرض الواسعة المتموجة .. وترمز في تدفعها وتواليها إلى صورة من صور العطاء أو جعل الشيء ممكناً أو دائماً . وكل ذلك من صفات حركة الموج هذه ، التي هي حركة لينة متوالية على نسق ينبيء بالاستقرار الذي يظهر وكأنه سكون حيناً ، وإسراع وتلاحقٌ حيناً آخر ..

ولو تعقبت ما جاء في اللسان عن هذه المادة (الرهو) لوجدت أصل الحركة فيها منبثاً في كل ما قام عليها من مجاز ، ولظهر لك أن هذه المجازات من ثمار تلك الصورة ، فهي أصل لكل الفروع التي أوردها اللسان ، ويمكن أن تكون أصلاً كذلك لصور لا حصر لها ، وتلك طبيعة المجاز في حركتها الجدلية ، والذي يقف على أصل الحركة لا تهوله تلك الفروع ، بل يراها فروعاً قليلة لأصل يستوعبها ، ويستوعب ما لا حصر له من الصور . من غير أن يؤدي ذلك إلى بلبلة أو اضطراب أو تشويش في المفاهيم ، لأن كل مستعمل يضع الصورة في إطار يشي بوجهة الحركة ، وينبيء عن صفاتها . وأهل الحرف حين أجروا الأصل المجرد في أشباهه - وما أكثر أشباهه - وجدوا مجال القول ذا سعة وأيّ سعة ، فحفظت لنا كتب اللغة من ذلك ما حفظت وضاع الكثير ، بل ضاع الأكثر . ولا يضير هذا الضياع كثيراً ما دام الأصل محفوظاً ظاهراً معروفاً أو خفياً مستسراً ، ولكن المشكلة كل المشكلة في ضياع الأصل الذي ترعد الأقلام المرجفة من حوله لتذهب به في التمكين للعاميات في كل مكان وزمان ، فإذا ما كتب لهذه العاميات أن تنحرف بالأصل عن نظامه ، فتفسد نظام الحركة فيه ؛ فقد ضاعت اللغة كلها ولحق بها أهلها ، وقد يسبقونها متقدمين عليها .

إن العربية لا يغيرها أن يذهب منها ديوان المتنبي ، والمعلقات العشر ، بقدر ما يغيرها إفساد نظام اللفظ فيها بلهجات عامية تعمي وجهة الحركة فيه وتبهم اتجاهها ، ليصير أهل الحرف إلى لغة لا يعرفون لها أصلاً ، وإذا ما جهل أصلها ، وهذا ما يستهدفه المرجفون ، فإن الفروع ميتة لا محالة .

وإن اللهجات القائمة الآن في كل مكان ، تقوم بمثل لمح البصر بوجهة الحركة العامة في هذا الحرف ، كما تقوم كل المنشآت على إمام واحد هو الاتجاه الشاقولي إلى مركز الأرض . ولكن إذا لم يكن للشاقول مكان في حسّهم أو علمهم فإن من المستحيل إقامة أي بناء . إن الحس بالشاقول أو العلم به هو أساس ثبات كل قائم على وجه الأرض . وإن الحس الحركي في اللفظ أو العلم به هو أساس ثبات هذا الحرف الذي نكتب به .

وخير لأهل الحرف أن يخرجوا من لغتهم بالكلية من أن يصطنعوا لهجة عامية على حرفهم الأصيل . والذين يرون أن أهل الحرف بحكم الواقع لا يتداولون هذا الحرف إلا بلهجاتهم المحلية فهذا صحيح ، وكذلك كل الواقع العملي في دنيا الناس ليس قائماً على المثل الأعلى ، ولكن يؤدي دوره في خدمة الحياة ، ولو كان قاصراً عن بلوغ هذا المثل .

أما إذا فقد المثل الأعلى ، وأصبح واقع العمل في الوجود هو (المثل الأعلى) فمعنى ذلك وبكل بساطة إيقاف حركة التطور الذي يعني إيقاف سير الحياة ، والانتهاء إلى الموت الحتم . فالمثل الأعلى هو الذي يستدعي كل الأمثلة من دونه لتتجه إليه ، ويقول قائل : « إن هذه العاميات سوف تتطور وتنتهي إلى لغة أخرى في الألسنة أقرب إلى الواقع الحي » وهذا القول صحيح إذا كان في الإمكان أن يجعل التطور من الخطأ صواباً .. وإن وظيفة التطور تجاوز الخطأ والبناء على ما قبله .. إن هدم الأساس الذي لا يقوم على الشاقول تصحيح للجدار ، أما تصحيح الجدار والشاقول منحرف فهدم للجدار نفسه . واللغات القائمة الآن في الوجود سوف يخرج أهلها منها أو من بعضها إلى أن يقيموها على أساسها الأول المتسق مع حركة الوجود ، على الديالكتيك ؛ لتساهم اللغة بأصولها وفروعها في جمع شتات الإنسانية ..

وليس في هذا دعوة إلى لغة واحدة ، بل دعوة إلى حركة لغوية واحدة كحركة عقارب الساعة في جريها الواحد عند أمم الأرض ، وحركة اللولب الواحدة في كل الآلات .. بمعنى أن يكون المبدأ الذي تقوم عليه الحركة واحداً ، ولا يمكن أن يكون إلا واحداً ، ولا يمكن للّغات الأصيلة إلا أن تكون كذلك .

والبحث عن توحيد الحركة هو اكتشاف للوحدة القائمة وليس توحيداً لها ، لأنه قائم فيها حتماً . إن الشاقول قائم في كل قائم على هذه الأرض ، ولولا ذلك لما استقام . إنه قائم قبل أن يقوم أي جدار ، وسيبقى بعد أن تزول كل الجدران .. وحركة الألفاظ على مثل هذا .

وحين يذهب الحس الشاقولي من الإحساس ، وبعد أن يفقد العلم به ، فلا مجال بعد ذلك لإقامة شيء إلا مصادفة ، وتعود الإنسانية سيرتها الأولى كيوم بدأت ، وحين تبدأ ستبدأ من تزاوج الضدين في الشيء الواحد .

وبعد فلا بد من مقارنة لفظ (رها) بلفظ (هرا) فحركة الرهو كما مرّ بك متجهة إلى التناسق على نمط معين في هدوء واستقرار . وحركة (هرا) متجهة إلى الاضطراب والخروج على الهدوء والاستقرار . فالرهو : لين ، والضرب بالهراوة قسوة . ورهو الحركة في لينه يقابله هرهرة الدلو يهرهر مصوتاً مضطرباً في السرى[1] كما تقدم :

سلما ترى الدالج فيه أزورا إذا يعج في السرى هرهرا

والعج اضطراب ، والهرهرة مثله ، وكل هذا يجعل حركة (رها) نقيض حركة (هرا) مبنى ومعنى .

إن المقارنة بين (ط هـ ر) و (ر هـ ط) كالمقارنة بين (س ب ح) و (ح ب س) .

فالسبح في التنزه والابتعاد ضد الحبس في المداناة والتقييد ، ووضوح صورة السابح والحبيس في أذهاننا بحكم الاستعمال أجلى وأوضح من صورة الطهر والرهط المقابلة لصورة السبح والحبس في بعض جوانبها . وإن لنا في النهار سبحاً طويلاً ، وإن لنا في الليل سكناً ، والصورتان متضادتان مبنى ومعنى . ولكن السبح جاء بمعنى السكون ، وكأن السابح يجري لا يعوقه شيء في حركة ماضية غير مضطربة ، فهو ساكن كالبحر تنظر إليه رهواً ساكناً في هدوئه واستقراره ، وتنظر إليه رهواً يضطرب في موج كالجبال .. ومع كل ذلك يبقى السبح متصلاً بالحركة ، ويبقى الحبس متصلاً بالسكون ؛ كاتصال الرهو فيما استقر ، واتصال الهر بما اندفع واضطرب .

---

(١) جدول الماء .

س ب ـ ب س :

يتجه لفظ السبّ من (س بّ) إلى معنى قطع شيء من شيء . ويتجه مقلوبه البس من (ب سّ) إلى خلط شيء بشيء . واللفظان على هذا ضدّان مبنىً ومعنىً . وإذا نظرنا إلى طبيعة سيْر الحركة في لفظ (س ب) وجدناها تخرج من انسياب السين المحتكة في همس لتلتصق بالباء الشفوية الملتصقة . لأن الإلصاق في هذا الحرف هو المعنى الذي تصدر عنه سائر معانيه وترتد إليه . ولما كان لفظ (س ب) مختوماً بهذه الباء ـ والأمور بخواتيمها ـ فإننا نجد أنفسنا أمام حركة تمضي منسابةً محتكةً في انسيابها لتلتصق بشيء . وهذا يصدق على تعميمهم : « كل ما توصلتَ به إلى شيء يسمى سبباً » ويصدق هذا التعميم ببساطةٍ ووضوحٍ على قولهم : « السبب : الحبل الذي يصعد به إلى النخل » .

ولو رحت تتبين طبيعة سيْر الحركة في الحبل يكون متدلياً إلى الأرض من أحد طرفيه ، وملتصقاً بأعلى النخلة من طرف آخر ، لوجدت السين تمثل بأنسيابها المحتك ما تدلى من الحبْل كما تمثل ياء الإلصاق مكان التصاقه بأعلاها . وهذه الصورة هي التي جعلت بعض اللغويين يقول : السبب هو ما حُدِرَ من أعْلى ، كأن يُحدر منْ أعلى نخلة أو من سقف بيتٍ أو نحو ذلك . وهذا ما تصوره لنا الآية ﴿ فليرتقوا في الأسباب ﴾ [ص : ١٠/٣٨] أي فليصعدوا في الأسباب . كما يتبين من الآية الأخرى ﴿ لَعَلِّي أَبْلُغُ الأَسبابَ . أَسْبابَ السمواتِ ﴾ [غافر : ٣٦/٤٠ ـ ٣٧] أي[1] لعلي أعرف الذرائع والأسباب الحادثة في السماء فأتوصل بها إلى معرفة ما يدعيه موسى . وصورة كصورة الحبل المنحدر من أعلى هي الصورة التي تمثل طبيعة سيْر الحركة في الصيغة . وكل ما جاء من استعمالات إنما يصدر عنها ويرتد إليها بمجاز يقرب أو يبعد .

وعلة مجيء السبّ بمعنى القطع مع أنه من السبب الذي يتوصل به إلى الشيء كأنها قائمة على وسيلة الوصول إلى الشيء . فهي من جهة تصل به وهي من جهة أخرى مقطوعة عنه . لأنها تصل به وتنقطع عنه ولا تدخله وتختلط به . لأن الدخول والاختلاط من طبيعة سير الحركة في مقلوبه وزوجه المضاد له (ب س) من البسّ الذي يعني الاختلاط كالبسيسة من الحب أو النخالة أو الدقيق أو نحو ذلك التي تُبسُّ أي تخلط وتمزج بالماء ولا مانع أن يكون السبب مقتطعاً من حبل آخر .

---

(١) مفردات الراغب .

ومجيء السبّ للقطع والفصل ومجيء ضدهِ ومقلوبهِ البسّ للخلط والمزج ، قائم على تعاقب المرحلتين ؛ مرحلة السبب التي توصل إلى الشيء وتقف دون أن تدخل فيه ، أما المرحلة التي تعقبها وتضادها فهي مرحلة البسّ والاختلاط بالشيء والدخول فيه ؛ وهما مرحلتان متعاقبتان في كل صيغ وفي جميع صيغ الألفاظ التي تشير بأحد زوجيها إلى مرحلة ، وبالزوج الآخر المضاد له والقائم فيه إلى المرحلة التي تعقبها وتضادها . والأمر على ذلك كذلك دائماً وأبداً وكل ذلك بحسب الظاهر وإلا فإنّ نهاية كل منها بداية للآخر . والذي يعايش ما جاء في الأمهات من استعمالات (س ب) و (ب س) يجدها قائمة على ما تقدم وذلك حين يبحث عن الزوج في زوجه المضاد له ، وليس في أي شيء آخر على ضوء تعاقب المراحل وعلى ضوء أن نهاية السب من (س ب) وبداية البس من (ب س) واحدة ، والعكس بالعكس ، أي أن بداية السب من (س ب) هي نهاية البسّ من (ب س) . والذي ينظر إلى هذه اللغة على غير هذا فلن يظفر بطائل ، كالذي يبحث عن صفات الحديد في النحاس وليس في الحديد نفسه . وكالذي لا يلتفت إلى تعاقب المراحل ويريد الانتقال من حلك الليل إلى متوع الضحى فجاءة ولا يلتفت إلى أن نهاية المرحلة السابقة وبداية اللاحقة واحدة .

ح ب ـ ب ح :

قد يكون المداد الذي اهريق في صحائف الحب أكثر من أي مداد آخر . وللحب أقلامه كما إنه « للتين قوم وللجميز أقوام » . وليس ما يكتب هنا إلا محاولة للوقوف على صورة من أبسط الصور التي تبين طبيعة سيْر الحركة في رمزه الصوتي في هذه اللغة الذي يرمز له ويدل عليه وهذا الرمز ككل الرموز تجري الحركة فيه جريها في كل شيء .

هذا الرمز الصوتي هو الحبّ من (حَ بّ) حَيْثُ تخرج الحركةُ من سَعَتها المتمادية التي تمثلها لنا الحاءُ الحَلْقيةُ المظهرةُ المهموسةُ باتساع ثم لتتضامّ ملتصقةً منقبضةً بالباء الشفوية المتضامّة التي لا سبيل إلى النطق بها إلا بضم الشفتين لتشير بانضمامها إلى الشيء الذي ترمز له وتدل عليه والذي يقضي بأن يكون الصوت الذي يرمز له متضامّاً على مثاله .

والحب طليقٌ لا شيء يقيده . وهو في هذه الحال كالحاء الواسعة حتى إذا أحبَّ زال الوجود من عينيه وكأنه لا وجود لشيء فيها إلا للحبيب .

وباء الإلصاق في آخر (ح ب) ـ الأمور بخواتيمها ـ تعلن بصفتها المتضامّة المنقبضة أن

الحب يخرج بالمحِبِّ من السّعة إلى الضيق بخروجه من الوجود الواسع إلى وجود حبيب أصبح في عينيه الوجود كله .

والمحب حين يرى حبيبه قد حوى كل ما في الوجود من جمال وتناسق وروعة وبهاء وأسرار ... فقد طوى في حبيبه الأصغر هذا العالم الأكبر وكأنه يردد مع القائل :

وتزعم أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر

وكأنه جمع كل أيام الزمان في يوم اللقاء ... فـ :

« لاأمس من عمر الزمان ولا غد جمع الزمان فكان يوم لقاك

ويا ليته بث يومَ اللقاء في كل أيام الزمان ولياليه مردداً مع القائل :

« وكلّ الليالي عندنا ليلةُ القدر »

وكأن هذا الأخير لم يقف عند أحد الزوجين دون الآخر أي لم يقف عند (ح ب) التي ينتقل فيها من السّعة إلى الضيق بالباء المتضامة المتضايقة وإنما انتقل من حركة الباء هذه إلى حركة الحاء التي تختم بها صيغة (ب ح) فيكون بذلك قد انتقل من ضيق الباء إلى سعة الحاء فأصبح مُتَبَحْبِحاً في بحبوحتها المتمادية ذلك التبحبح الذي جعله يرى حبيبه ماثلاً في كل شيء كما رأى المجنون ليلاه ماثلةً في كل ما يذكر بها حتى في الكلب الذي رآه ذات يوم في بابها ولما لقي هذا الكلب في البادية بعد ذلك ألقى إليه بزاده وزاد رفاقه وهم في أشد الحاجة إليه ولما لاموه على ما كان منه أجابهم بلسان القائل :

رأى المجنون في البيداء كلباً فمد له من الإحسان ذيلا
فلاموه على ما كان منه فقال رأيته في باب ليلى

وبذلك يكون المجنون قد خرج من ضيق الحب في (ح ب) إلى سعته في (ب ح) فاتسع لكل شيء يذكِّر بليلى حتى وسع الكلب الذي رآه يوماً في بابها .

ولم تقف سعة حبه عند هذا الحد بل إن رؤيته لوضح النهار كما تراه ليلى ومرور الليل عليه كما يمر على ليلى يصلان بينهما ولو أنها في مشرق الأرض وهو في مغربها .

أليس الليل يجمعني بليلى كفاك بذاك فيه لنا تداني
أرى وضح النهار كما تراه ويعلوها النهار كما علاني

ويقول :

إذا طلعت شمس النهار فإنها أمارة تسليمي عليك فسلمي

وهذه السعة قد جاءت من قرن الزوج بزوجه القائم فيه أي من قرن (ح ب) بـ (ب ح) اللتين إن لم تقرنا فقد الوجود وجوده الذي يقوم عليه ويقوم به كما يفقد الكائن الحي وجوده حين يخلو من أحد الزوجين الذكر أو الأنثى .

والذين يَحْيَوْنَ الحبَّ ضيِّقاً لا يَسَعَ الوجود من حولهم فهم الذين لا يتبحْبحون . وليس حبهم إلا ذلك الحب الذي تضيق به الدنيا على رحبها ضيقَها على الخائف المطرود وكأنها عليه كفة حابل نصبها الصائد ليقع فيها صيده .

كأنها فجاج الأرض وعريضة على الخائف المطرود كفة حابل

وصورة الحبّ في هذه اللغة هي صورة حركة تنتقل من الضيق إلى السعة ومن السعة إلى الضيق في أقل جزء من الوقت . أي أن المحب ينتقل من ذات حبيبه الضيقة ليراها ماثلةً في كل شيء ثم ينتقل من صورتها الماثلة في كل شيء إلى ذاتها نفسها، ثم ينتقل من ذاتها نفسها إلى صورتها في كل شيء وذلك كذلك دائماً وأبداً . تلك هي حركة المثل الأعلى في الحب الطوباوي !!.

وإذا نظرت إلى ماء السنابل يتكاثف ويشتد فيصبح حباً وقد خرج من ميوعته إلى يبوسته فتصلب واشتد وانقبض . وإلى الحبَبَ الذي هو تنضّد الأسنان ملتصقاً بعضها ببعض تشبيهاً لها بالحَبّ . وإلى حباب الماء وهي النفاخات التي تجمعت تشبيهاً لها بالحب في تقاربها وتنضيدها ، تجد الحب في هذه اللغة يتجه إلى ما تجمع وتضامّ كما تجد البح من بحبوحة العيش يتجه إلى مااتسع وتمادى . واللفظان على هذا زوجان ضدّان مبنى ومعنى . وجميع الاستعمالات تصدر عن هذين الزوجين المتضادين وترتد إليهما كما ترتد الكائنات الحيّة وكل ما في الوجود إلى هذين الزوجين القائمين في كل شيء .

والباحثون عن الحقيقة كحقيقة الحب ، عليهم أن يعبروا كل مجازات هذا الوجود إليها . إنها هناك في آخر الخطوات كما هي في أولها ، إنها الأول والآخر . ولا فرق بين الوسيلة وما نتوسل بها إليه . لأن هذه الوسيلة طريق إلى وسيلة أخرى أفضل منها ، وطريق في الوقت نفسه إلى الغاية التي أقيمت من أجلها . لذلك كانت الأسباب في منطق هذا الحرف منصرفة إلى كل شيء في هذا الوجود ، فكل شيء فيه طريق إلى كل شيء فيه .

والسبب القائم على هذا قائم من أجل مـا بعـده لأن آخر (سب) وهو البـاء أول (بس) فـلا ننتهي من السبب إلا حين نبـدأ الغـايـة ، ولا ننتهي من الغـايـة إلا حين نبـدأ السبب ، فليست هنـاك غـايـة مستقلـة ، ولا سبب مستقل ، والقـائم هـو (سبب لغـايـة) و (غـايـة لسبب) . والذين ينظرون إلى الأسباب على أنها أشياء مستقلـة لا ينظرون إليهـا إلا من قبيل التجوز . وهذه النظرة في منطق الحرف ذات أهمية بـالغـة وأثر كبير في توجيه مجرى الواقع . إنها تدل على أن قدر كل شيء كامن فيه فالأوديـة تسيل بقـدورهـا . وكل شيء قـائم على قـدره الموزون ، كالعيون الثرة تجري إلى قرارها تاركة كل حـديقـة كالـدرهم . وليس سرير الأوديـة والأنهار إلا صورة لقدر الماء في جريانه . وليست الحدائق التي تملأت مذاخرها من ماء العيون إلا حكاية أقدار المياه في تحركها .. « وكل إناء بالذي فيه ينضح » .

لقد عانت الإنسانيـة كثيراً من بحثهـا عن سر الشيء في غيره ، ولا تزال تعـاني . ومنطق هذا الحرف يرى أن الأقدار قائمة في أشيـائهـا ، وأشيـاؤهـا قـائمـة على أقـدارهـا ، وأن كل شيء بقدر .

وانصراف الإنسانية عن الأضداد القائمة في الأشيـاء ذاتهـا جعلهـا تعـالج الأمور على غير وجهها ، وتفصل بين السبب والشيء فصلاً دفع بالتجربة في غير طريقها دفعاً قطع النتائج عن مقدماتها التي بين يديها . لقد قامت قيامـة المعـارك المفتعلـة بين الأضـداد العرفيـة الهـادمـة ، وتعرقل سير التضاد الطبيعي البناء القائم في الأشياء ذاتها ، فانصرف الناس إلى محاربـة الشر في غير أنفسهم في صورة إبليس والشيطـان المستقل ، أو مـا توهموه من صـور أخرى ونسـوا أن كل ذلك قـائم فيهم ، وقرين لهم ، يجري منهم مجرى الـدم ، كقيـام الخير في ذواتهم الـذي هو أقرب إليهم من حبل الوريد . لقد انصرفوا عن ملاقاة الخير والشر في نفوسهم إلى ملاقـاتها في أمـاكن أخرى ، فضلّوا سواء السبيل إلى معالجة واقعهم ، وانتهوا إلى أن الأسباب غير قـائمـة في الأشيـاء ذاتها ، وأن الأشياء ذاتها هي الأسباب نفسها في حركتها الجدلية .

لقد عالجوا ـ فيما عالجوا ـ الحب بالسحر والكهانة ، وجاء علم النفس بمعالجته التصعيـد . ومنطق الحرف لا يزيد في معالجته على نظرته له على أنه حالة من الضيق ذات وظيفة أساسيـة في صنع الحيـاة ، بل إن الحيـاة تقوم عليهـا ، وليس تطويرهـا في إلغـائهـا ، وإنمـا في تـوسيـع ماتتجـه إليـه لتتسع بـه . فمن يحب شيئـاً محـدوداً لا يخرج عن حبـه إذا وسع من دائرتـه ورأى محبوبه تعاظم وكبر واتسع فإذا هو موجود في كل شيء يمارسه من أعماله ..

والحق أن الولع في الكشف عن الجديد في كل حركة جديدة أشرف غايات الإنسانية ، والناس متفاوتون في هذا الولع ، وأقدارهم على مقدار هذا التفاوت بينهم .

هذا الولع هو (الحب) وتوسيعه ليشمل دائرة الكشف الرحبة هو (البح) والتبحبح والسعة والانطلاق .

إن معالجة الحب قائمة في (البح) والسعة والبحبوحة والانطلاق من النظرة المقيدة إلى النظرة الطليقة .

ويحدثنا ابن عربي عن هذه السعة بقوله :

فما نظرت عيني إلى غير وجهه ولا سمعت أذني خلاف كلامه

وإن ذهب قيس مشرّقاً ، وذهب ابن عربي مغرباً ، وشتان بين مشرّق ومغرّب ؛ غير أنهما في مبدأ التوسع من ضيق الحب سواء . وإن الحب القصد يقع في موقع مابين هذين الحبين .

(ب ر ع) - (ع ر ب) :

إذا كان لفظ (ب ر ع) يتمثل في[1] : برع الجبل وفرعه إذا علاه . وأن كل مشرف بارع وفارع . وأن الذي يتبرع من غير طلب إليه ، كأنه يتكلف البراعة والكرم . وأن من برع صاحبه فقد غلبه . فالحركة في هذا اللفظ تنزع إلى الإشراف على الشيء واعتلائه والتغلب عليه بالتفوق ، كما تنزع الحركة في لفظ (ع ر ب) إلى التميز والإبانة والتوضح . وفي حرف العامة : عَرّبْ القمحَ عن الشعير ، أي افصله عنه حتى يماز ، وهذا المعنى للتعريب متصل بالهيكل الأساسي للّفظ اتصالاً يجعل كل المجازات التي تقوم عليه تصدر عنه وترجع إليه بوجه من وجوه الشبه في صور لاتتناهى ، وتلك حال المجاز في الألفاظ كلها .

ومعرفة اتجاه الحركة الأصلية للفظ ترشد إلى تذوق فحواه ، وتوضح الصورة المجازية التي تناهى إليها على طريق التطور ، ولفظ العرب وإن كان موصول الرحم بالمعنى الأصل ، فإن حياته المجازية تجعله قابلاً لصورٍ لاتتناهى .

وتأمل في[2] :

---

(١) الأساس واللسان والقاموس ، مادتا (برع) و (عرب) .

(٢) لسان العرب ، مادة (عرب) .

الـذين يقتنون نعماً ويرعون مسـاقـط الغيث بعـدمـا كانـوا حـاضرة فيقـال عنهم : قـد تعربوا ، أي صاروا أعراباً بعد ما كانوا عرباً . وفي الحديث : ثلاث من الكبائر ، منهـا التعرب بعد الهجرة ـ هو أن يعود إلى البـاديـة ، ويقيم مع الأعراب بعـد أن كان مهـاجراً ، لأن العرب أهل الأمصار ، والأعراب منهم سكان البادية خاصة وتعرب إذا تشبه بالعرب . والثيب تعرب عن نفسهـا ، أي تفصح . وكانـوا يستحبـون أن يلقنـوا الصبي حين يعرب ، أي حين ينطـق ويتكلم . وأعرب بحجته : أفصح بهـا ولم يتق أحـداً . وعرب الرجل كفصح . وعرب الرجل : اتّخم . وعربت معدته : فسدت ، والعرب : الفساد . وعرب السنـام عربـاً : إذا ورم وتقيح . والتعريب : تمريض العَرِب ، وهو الذرِب المعدة . والعروب : المرأة الضّحـاكـة ، وقيل : هي المتحببـة إلى زوجهـا ، وقيـل : الغـاضبـة ، وتعربت المرأة : تغـزلت . والعرب : النشـاط والأَرَن . ومـاء عرب : كثير . والعربـة : النهر الشـديـد الجري . والعربـة : النفس . وعرب الرجل : إذا غرق في الدنيا . وأعرب في حجته إذا أفصح فيها ولم يتّق أحداً . قال الكميت :

وجـدنـا لكم في آل حم آيــة   تـأولهـا منـا تقي ومعرب

تقي : يتوقى إظهاره حذر أن ينـالـه مكروه من أعـدائـه ، ومعرب : أي مفصح بـالحق لا يتـوقـاهم . ولفـظ (ع ر ب) يتجـه إلى صـدور شيء عن شيء .. بغيـة الظهـور والإفصـاح والإبانة .

فـالتعرب في صورة الخروج من الحـاضرة إلى البـاديـة بروز وظهور ، كما أن الثيب حين تعرب عن نفسها تظهر قبولها أو رفضها لمن تقدم لخطبتها .

والصبي حين يعرب ينطق ويتكلم مفصحاً عن مراده ، وكـذلـك مـا يخرج من المعـدة ، ومثله تقيح السنـام ، وتغزل المرأة أو نفورهـا ، وحركـة المـاء ، والنفس ؛ كل ذلـك من صور الإعراب والإفصاح عن الشيء .. وعلى العموم فالإعراب بشيء يصدر منبئاً عن شيء لا يوصف بأنه حسن أو قبيح ، ولهذا جاءت صوره شـاملـة لكل مـا يصـدر مما نراه حسنـاً وغير حسن ؛ كالتحبب والغضب والجافاة في المرأة العروب ، وهذا طبيعي لأن الإعراب إذا كان إبانة وكشفاً لشيء فهو تبع لما يكشف عنـه . تكشف المرأة عن حبهـا كما تكشف عن كرههـا ، وكلـه إعراب وإبانة . وحين تستأمر في الزواج وتعرب عن نفسها ، تعرب بـالقبول أو بـالرفض ، والإعراب فيما ينطـق اللسـان كالإعراب فيما يخرج من الجسم .. والإعراب في حركتـه يتنـاول كل شيء ، فالنهر يعرب بجريانه ، كما يعرب كل شيء بحركته المنبئة عما هو عليه .

ولابد من الخروج عما في أذهاننا من معنى هذا اللفظ ليمكن مقارنته بضده القائم فيه وهو (ب رع) أو (رع ب) .

ولابد من مراعاة المراحل في تعاقبها ، ومراعاة التطلع إلى أن (كيف) كل مرحلة أو حركة قائم في المرحلة أو الحركة التالية :

فالإعراب في حركته المنبئة عن شيء يجد كيفه في (ب رع) التي هي (كيف) للإعراب وبيان لصفته ، بأنه إعراب متجاوز ، وتجاوزه جار بين التفاضل والتكامل ، فقد يكون قليلاً بحيث لا يوصف بشيء ، وقد يكون كثيراً فيوصف بالبراعة ، والبراعة صفة للإعراب ، فقد نتهكم من معرب ، وقد نؤخذ بسحر بيانه فنصفه بالبراعة متهكمين أو مسحورين ، وقد يجري إعرابه مجرى العادة فلا يعقب عليه بشيء ، والمعرب بارع على أي حال .. ولا يمكن فهم هذه البراعة إلا في أيامها الأولى يوم أعرب الإنسان إعراباته الأولى ..

إن الرموز الحرفية يتعرفها الطفل في أيامه الأولى ، وقد كان الإنسان بارعاً كل البراعة يوم اخترعها ، بل إنه لم يأت بأكبر منها حتى الآن .. فأكبر براعة في التاريخ أصبحت الآن الخطوة الأولى لأطفال اليوم .

فالإنسان بارع في بيانه حين يعبر عن إنسانيته ، وتجاوزه مرحلة الحيوانية في هذا البيان والإعراب الذي لا براعة فيه إعراب طبيعي ؛ كجريان الماء ، أو ذرب المعدة ، أو التقيح ، أو أية حركة أخرى في الجماد والنبات والحيوان . فلا توصف بالبراعة التي أصبحت غالبة على صفات الإنسان في أدنى وأرفع إعراباته ... وإذا كان التطور قد جعل للبراعة في أذهاننا معنى متميزاً لمن يفوق أقرانه . فقد فاق الإنسان قرينه الحيوان ببراعته يوم أبان ، والمتنبي برع أقرانه فقال :

يرومون شأوى في الكلام وإنما   يحاكي الفتى فيها خلا المنطق القرد

فالإعراب في حركات الكائن (كم) وجد (كيفه) في براعة الإنسان حين جعله إعراباً بحرف متميز .

ولا يعني هذا أن حركات الكائنات الأخرى غير الإنسانية لا (كيف) لها . إن كل حركة من أي كائن تجد (كيفها) في الحركة التي تليها على قدر الكائن الذي كلما ارتفع في سلم التطور تميز (الكيف) من (الكم) عنده ، ورقي الكائن يقاس بمقدار تمييزه (الكيف) من

(الكم) في حركته ، إذا كان الكيف إحساساً فطرياً في الحيوان فإن رؤية واعية عند الإنسان تقوم على أساس ذلك الإحساس .

وقد اختلطت البراعة في الإعراب في أذهاننا ، وهذا شيء طبيعي لأنها مرحلتان متعاقبتان متصلتان ؛ يبدأ الإعراب في كل شيء بحركة الكائن ـ أيّ كائن ـ ثم تعقبها البراعة في حركة إعراب الإنسان ـ والتضاد بين الإعراب والبراعة في حركة إعراب الإنسان ، والتضاد بين الإعراب والبراعة تضاد بين مرحلة ومرحلة ؛ بين المرحلة البدائية الأولى ، والمرحلة التي أعقبتها المتمثلة في ظهور الإنسان البارع في إعرابه ، وإن كان لفظ البراعة غير مقصور عليه في أصل معناه فخطوة أي كائن فيها إعراب وبراعة على قدره . وانظر إلى التضاد بين (ر ع ب) و(ع ر ب) فالرعب امتلاء بشيء والإعراب تفريغ لشيء ، وهذه المقارنة أوضح من المقارنة بين (ع ر ب) و (ب ر ع) لأن الثنائي هو الأصل . المرعوب ممتلىء مما أحسّ به ، والمعرب مفرغ لما في ذاته بإعرابه بياناً ... المرعوب صامت وكأنه ساكن لا يتحرك ، والمعرب مبين بحركته المعبرة . والمرعوب والمعرب كلاهما معبر . ولكن المرعوب معبر بالكف عن الحركة ، كما أن المعرب معبر بتحركه ؛ وللمرعوب حركته في الانكماش والتقلص والانطواء ، وللمعرب حركته في الانفتاح والامتداد والانفراج . وكلا الصورتين ضد الأخرى مبنى ومعنى ، ولا يتوضح التضاد توضحاً مشرقاً كما يتوضح بتزاوج الحركة الثنائية .

هذا وإن التعبير بالصمت كالتعبير بالنطق ، ورب صامت أبلغ من ناطق . قال الحماسي راثياً :

فأسمعنا بالصمت رجع جوابه   فأبلغ به من ناطق لم يحاور

ولعل من أكبر العقبات التي تحول دون وضوح حركة الجدل أننا نفهم التضاد على مثل ما هو معروف ومتداول ، وهذا يحجب عنا صورة التناقض في حركة الوجود التي تفنى لتنشىء ، وتنشىء لتفنى ، مبدلة ومحولة ، ومغيرة صورة الكائن في أقل جزء من الزمن ..

وإذا رجعت إلى الحرفين الأولين من (ع ر ب) و (ر ع ب) في (عرى) و (رعى) وقارنت صورة من صور (ع ر ى) في قولهم : « فلاة عارية المحاسر أي مرت قد انحسر عنها النبات »[1] وقولهم : « أرعت الأرض : إذا كثر مرعاها » ؛ يظهر لك التضاد واضحاً بين

(١) أساس البلاغة للزمخشري .

الأرض العارية من النبات والمكتسية به ، ويشير في الوقت نفسه إلى استمرار التضاد في (ع ر ب) و (ر ع ب) لأن الحرفين الأولين لا يغيران من الوجهة ، كما أن إضافة حرف واحد إلى كليهما لا يغير أيضاً .

وانظر إلى الحركة في اعتلائك الجبل متصلاً به ، فهي عكس الحركة في الإعراب ينفصل عنك ، وكأن الحركة في التبرع تكلف « فالذي يتبرع من غير طلب إليه كأنه يتكلف البراعة فيه والكرم »[٢] .

والحركة في الإعراب طبع ، والذي يعرب يفصح عن ذات نفسه دونما تكلف . وما أبعد الفرق بين المعرب طبعاً والمتبرع تطبعاً .. وحركة الطبع عكس حركة التطبع ، ولهذا كان التبرع نوعاً من التكلف مصحوباً بالمشقة ، وكان الإعراب طبيعة لا تكلف فيها ولا إعنات ، وفي هذا إشارة إلى أن التبرع على ما في ذهننا من معناه اليوم نزوع إلى البروز والتفوق والعلو ومغالبة الظهور للحرص .

والحركة في (ب ر ع) حركة مغالبة تجري إلى اتصال متمثلة في الشيء تبرعه أي تعلوه ، والحركة في (ع ر ب) حركة مطواع في نية الانفصال متمثلة في الشيء يصدر معرباً عن شيء .

والسبب في كون (العروب) تطلق على المرأة المتحببة إلى زوجها وعلى المرأة الغاضبة ؛ وكأنها ضد . كما يطلق (العرب) على الفساد والنشاط والأرَن والورم والتقيح .. إلخ ـ هو أن الإعراب إفصاح عن شيء ، وهذا الشيء الذي تعرب عنه قد يكون بياناً رائعاً ، وقد يكون هذراً ولغواً ونكراً من القول ، كما يكون تقيحاً وورماً ونشاطاً ، وكل ذلك إفصاح عن شيء ، والشيء كما يصلح للخير يصلح للشر ، وكما تعرب المرأة لزوجها عن حبها ، تعرب له عن كرهها ومقتها ، وكما يعرب الجسم بحركته عن نشاطه ، يعرب كذلك بالورم والتقيح عن فساده ومرضه . وهذه الصور هي التي كانت وراء قيام كتب الأضداد التي ليست بأضداد .

والحركة ـ أيّ حركة ـ تجري في الخير وفي الشر معاً ، ولما كانت هذه اللغة قائمة على مبادىء الحركة العامة في الوجود ، كانت ألفاظها في مجازاتها ذات وجهين لا بد منها ، وكما يمكن أن تكون الذرة خيراً وبركة يمكن أن تكون شراً وهلكة .

والتعرب كما يكون خيراً وبركة في صورة تنشئة الطفل في البوادي ، كما هي عادة القوم

---

(٢) أساس البلاغة ، مادة (ب ر ع) .

في استرضاع أطفالهم في قبائلها ، ليصح نطقهم ، وتشتد عارضتهم وتقوى أجسامهم - يكون التعرب شراً وضلالاً بسبب الابتعاد عن حركة التطور ، والتجافي عن مواكبة الحضارة في المنازل المستقرة الرشيدة . واللغة التي يمكن استعمال أي لفظ منها في الخير وفي الشر في آن واحد هي اللغة التي تساوق حركتها حركة الوجود ، هذه المساوقة التي عابها الجاهلون على هذه اللغة .

ولذلك فالإعراب والتعريب تابعان للشيء المعرب عنه ، إن خيراً فخير ، وإن شراً فشر ، ولذلك تجد في استعمالاته المجازية أضداداً وأنداداً وما هي بأضداد ولا أنداد ، وإنما هو الشيء الذي يجري الإعراب عنه ؛ يكون بياناً ساحراً ، ويكون قيحاً مذراً ، وهذه الحال تصدق على الألفاظ كلها إذا أردت أن تتوسع في المجاز إلى أن تبلغ المدى الذي يصبح فيه اللفظ من الأضداد ، فيحسب من لا عهد له بحرف القوم أنهم بعدوا عن الوضوح بهذه الأضداد التي تربك النصوص ، وتعميها ، وتجعلها مستغلقة ، مع أن كشف الغمة عن عمايتها أمر تكفل به السياق ، فأنت من سياق الجملة تحسّ أن اللفظ أصبح في موقع يؤدي عكس معناه ، وهذه حال لا تستغلق على القارىء إلا إذا لم يجر مع السياق . والتنكر لهذه المجازات التي تبلغ مرحلة الأضداد - كما هي الحال في لفظ العروب التي تتحبب لزوجها أو التي تتنكر له - دليل على أننا نطلب من الحركة أن تكون ذات وجه واحد ، بمعنى أن يكون الإعراب عن المحبة والتغزل فقط دون الإعراب عن الكره والجفاء ، وهذا شيء يمكن أن يكون في لغة تقطعت أرحامها ، وفقدت صلتها بأصولها ، وأصبحت الحركة فيها معزولة عن وجهة المعنى الأصل الذي يتجه بطبيعة تركيب اللفظ الدال عليه إلى الإيجاب والسلب ؛ كلفظ العروب الذي يصدق على التي تتحبب إلى زوجها أو تجفوه .. على أنهم إذا أطلقوا اللفظ ، ولم يشف السياق بمعناه ، وهذا قليل نادر فإنه ينصرف في مثل لفظ العروب إلى التحبب والتغزل ، وهذا ليس ترجيحاً بلا مرجح ، لأن مرجحه هو كثرة استعمال القوم له في هذا المعنى ، وقلة استعمالهم له في معنى العصيان والفساد . واستعمال القوم حجة يجب العمل بها .

وحين ترى لفظ العرب يصدق على الماء الكثير ، والنهر الشديد الجري ؛ وتقارن ذلك بالبيان المتدفق المتدافع كأنه « بردى يصفق بالرحيق السلسل » تجد نسباً بين المنطق الساحر والماء العذب النمير .. لولا أن الأمر أبعد مدى من كل ذلك ، فالإعراب في أصل معناه تعبير عن الوجود بالوجود نفسه في كل شيء .

وكذلك التبرع يصدق عليه ما يصدق على الإعراب من أنه يكون خيراً أو يكون شراً . وقد صار في سيره المجازي إلى منزلة معروفة ، فهو يعني - كما جاء في أساس البلاغة للزمخشري - العطاء من غير طلب ، ولكنه في عرف اليوم يشمل العطاء بطلب وبغير طلب ، فما أكثر الدعوة إلى التبرع . وهو في حقيقته إعراب تجاوز في بعض صوره مرحلة الحيوانية . والخطأ جاء من انصراف الذهن إلى ما علق به من أنه منح شيء ما في صورة عطاء . أما تفوق الشيء على الشيء في صورة اعتلائه له ، فإنها وإن كانت متضمنة في المنح ، فقد أصبحت بحاجة إلى من يوقظ الحس بها .

والبارع : المتفوق ، المتغلب ، يبرع الغصن بالاعتلاء ، ويعلو الأقران بالتفوق ؛ فهو امتداد ، وهواتصال ، إنه امتداد وسبق ، وانه إتصال ، لأن الذي يغلو الشيء يتصل به ويفرعه ..

والاعتلاء كحركة يحمد ويذم ، ويجري في الخير وفي الشر معاً ، ولكن استعمال القوم غالب ، فهو إلى التفوق أقرب ، وفي الخير أمكن . ولكن ليس هناك ما يمنع أن يجيء لفظ برع الشيء إذا علاه لصورة من صور الشر ، ويجب أن يلاحظ هنا أن المراد من الشر والخير ليس ما هو معروف عنهما في زمان ومكان معين ، وإنما المراد جهتا السلب والإيجاب في الشيء ، واستعمال لفظي الخير والشر لما يعنيه الناس في زمان ومكان معينين ، إنما هو من باب الحقيقة ، ولعل أقرب شيء لمعنييهما هو أن أحدهما عكس الآخر .

ولذلك ربما وصل لفظ (ب ر ع) في سيره المجازي إلى ما وصل إليه لفظ (ع ر ب) لولا أن المحفوظ من استعمالات (ع ر ب) في كتب اللغة أقل من استعمالات (ب ر ع) ؛ لأن العادة أوسع من التفوق . وكما أن التميز والانفصال في (ع ر ب) قد غاب في المعنى الذي بلغه اللفظ منذ زمن بعيد ، فإن معنى الاتصال والاحتواء لم يغب في المعنى الذي بلغه لفظ (ب ر ع) لأن الشوط الذي قطعه (ع ر ب) أبعد مدى وأوسع مجالاً في الاستعمال وتعاقب المجازات عليه ، كما رأيت في أول البحث ، وكما ترى في المساحات التي يحتلها اللفظان في المعجمات .

والذي يحيا في مجاز البراعة والتبرع ، والإعراب والتعريب على ما هو معروف الآن يجد القول بأن (ع ر ب) طباق (ب ر ع) وعكسه لفظاً ومعنى تكلفاً ، لأن معنى اتصالك بالشيء حين تبرعه وتعلوه ، وانفصالك عنه حين تتعرب منه ؛ قد أصبح من المجازات الأولى التي

لا تشف بها المجازات التي تلتها إلا لعين المتأمل ، ولكنها قائمة في ذوق القوم وحسّهم ، فهم يصدرون عنها في لغتهم اليومية ..

ولا أزال أسمع من يقول : « عَرِّبْ كل شيء لوحده » أي ميزه من سواه وافصله عنه ، ومن يقول : « إن فلاناً مبروع من كذا » ويعني أنه دهش لما عراه من حال ما رأى ، فكأن ما رآه قد غلب على مشاعره لما فيه من التفوق .. واستعمال العامة هذا متفق مع مجازات اللفظ الأولى ، ذلك الاستعمال الذي لا يزال يستمد حياته من ذوق القوم وحسهم ، وقد انتقل إليهم بما ورثوه من رموز .

وتتضح وجهة الحركة في (ع رب) من الرجوع إلى (ع ر) فالحرفان الأولان يبرزان وجهة الحركة إلى جانب إبراز المعنى العام لـ (ع رب) والذي يجعله الباء أكثر تخصصاً وتحديداً .

ولنتأمل لفظ (ع ر) ونقارنه بـ (رع) :

(ع ر)[1] : العر والعر : الجرب . وقيل : العر بالفتح الجرب ، وبالضم قروح بأعناق الفصلان . وقيل : العر داء يأخذ البعير فيتمعط عنه وبره ، حتى يبدو الجلد ويبرق . والعرار : القتال . وأصل المعرة : موضع العر . والمعرة : الشدة في الحرب ، والإثم ، والغرم ، والأذى ، وتلون الوجه من الغضب . وعر الظليم : صاح ، وحمار أعر : سمين الصدر والعنق . والتعار : السهر والتقلب على الفراش ليلاً مع كلام . وكان بعض أهل اللغة يجعله مأخوذاً من عرار الظليم وهو صوته . قال : ولا أدري أهو من ذلك أم لا ؟ والمعتر : الفقير ، وقيل : المتعرض للمعروف من غير أن يسأل . قال جماعة من أهل اللغة : القانع الذي يسأل ، والمعتر الذي يطيف بك يطلب ما عندك سألك أو سكت عن السؤال . كنت عريراً في أهل مكة : أي غريباً مجاوراً لهم ، دخيلاً ولم أكن من صميمهم . ماعرّنا بك أيها الشيخ ؟ : أي ما جاءنا بك . والمعرور : الذي لا يستقر . والعر : ذرق الطير . والعرة : عذرة الناس ، فإنها تظهر العرة وهي القذر، فاستعير للمساوئ والمثالب . استعر عليكم شيء من الغنم : أي ندّ واستعصى . العرارة : الرفعة والسؤدد ، ورجل عراعر : شريف . وقيل : هم سوقة الناس . وعراعر القوم : سادتهم ، مأخوذ من عرعرة الجبل ، وعرعرة الجبل : غلظه ، ومعظمه ، وأعلاه . قال

---

(١) لسان العرب ، مادة (عرر) .

ابن الأعرابي : عرعرت القارورة إذا نزعت منها سدادها ، ويقال إذا سددتها ، وسدادها عرعرها . وعرعار : لعبة للصبيان ، لا يجد الصبي أحداً فيرفع صوته ويقول عرعار ، فإذا سمعوه خرجوا إليه فلعبوا تلك اللعبة .

(رع)[1] : ابن الأعرابي الرع : السكون . والرعاع : الأحداث . ورعاع الناس سقاطهم وسفلتهم . والرعاع : هم الذين إذا فزعوا طاروا . ويقال للنعامة : رعاعة ، لأنها أبداً كأنها منخوبة فزعة . وترعرعت سنه : إذا تحركت . والرعرعة : اضطراب الماء . والرعرعة : شباب الغلام وتحركه . والعرب تقول للقصب إذا طال نبته وهو رطب : قصب رعراع . ويقال : رعرع الفارس دابته ، إذا لم يكن ريضاً ، فركبه ليروضه .

يتجلى معنى (العر) في صورة الشيء ينِدّ وينطلق . فالجرب حال يند بها الداء وينطلق في الجسم الواحد مستشرياً وممتداً إلى الأجسام الأخرى . كما أن القروح اندفاعات في الجلد . ومثل ذلك القتال ، والشدائد . والصوت ينطلق معرعراً . وكذلك المعتر الذي أصابه العر . والعرير الذي انفصل عن قومه ولحق بآخرين دخيلاً عليهم وليس من صميمهم . ومنه العرور الذي لا يستقر . والغنم تستعر أي تند منطلقة مستعصية ... وهذا كله يتجه إلى أن العرّ هو الشيء يند مستعصياً نازعاً من حال إلى حال ، والتعرب والإعراب نزوع من حال إلى حال ؛ من حال السكوت إلى حال البيان ، ومن حال السكون إلى حال الحركة . غير أن الحرف الثالث وهو الباء ، أخذ بيد اللفظ إلى معنى الإفصاح والإبانة ، موسعاً معنى التميز والانفصال - لما في هذا الحرف من تضام يؤذن بالتميز - ومحدداً له ، بإعطائه صفة التخصص في حال دون أخرى بعد أن كان نزوعاً مطلقاً كالصوت المندفع الذي لا يتميز فيه شيء من شيء ، فإذا جاءت الباء أصبح هذا الصوت المبهم الغامض بياناً وإفصاحاً عن شيء بعينه فتميز من غيره بهذه الباء . وإذا قارنت بين صوت الصبي يقول : عرعار ، وصوت المعرب ببيانه ؛ وضح لك ما جاءت به الباء من تخصيص وتحديد ، وكأنها جاءت للالتصاق بحال بعينها .

ولكن لفظ (العر) يبقى موصول الرحم بلفظ (العرب) وتبقى هناك صور مشتركة بين اللفظين تكون بمثابة مرحلة انتقال بينهما ، كالمرحلة التي تصل بين أعلى مراتب النبات وأدنى مراتب الحيوان ، ويبقى (العر) دالاً على المساوئ والمثالب كما يبقى لفظ (العرب) دالاً على الفساد لاتصال أعلى مراحل اللفظ الثنائي بأدنى مراحل اللفظ الثلاثي ، وقد يرى من

(١) لسان العرب ، مادة (رعع) .

لاعهد له بوجهة الحركة ، التي تصدق على الإيجاب كما تصدق على السلب في الشيء الواحد ؛ فيذهب بلفظ العرب إلى النيل من هذا الجيل من الناس أو الثناء عليهم ، جاهلاً أو متجاهلاً أن اللفظ براء من كل هذا ، لأنه يصلح لهما معاً ؛ وتلك هي أكبر مزاياه .

والشر والخير مقرونـــان في قرن فـــالخير متبـع والشر محـــذور

ولعل العرب في الماضي والحاضر لا يزالون يعانون من هذا النزوع المطلق ، الذي لا يكاد يستقر على حال ..

وكأنهم لشدة إحساسهم بوجهة الحركة في ألفاظهم ينزعون إلى هذا الإعراب الذي يتدنى إلى العرعرة حيناً ، ويسمو إلى سحر البيان حيناً آخر ، ويبقى في كلا الحالين نزوعاً يأبى على التقيد ، بالغاً ذروته في الجاهليات التي تعاقبت عليهم .

وكأن سرعة البديهة فيهم من ثمار تذوقهم لوجهة الحركة في ألفاظهم ، ذلك التذوق الذي يضعف حين تتقطع أرحام الألفاظ بأصولها الأولى التي صدرت عنها . ولا تزال العامة التي لم تصطنع غير حرفها قريبة من هذا الذوق . وما أكثر ما أسمع : إن شاة لفلان أو عنزاً قد عرت ؛ أي تركت قطيعها ولحقت بقطيع آخر .

كما أن تعريب القمح من الشعير واضح الدلالة في حرفهم ، يذوقونه ويصدرون عنه .

وعلى هذا فكأن العرب لم تعرب بألفاظها عما في نفسها ، وإنما نزعت إلى الخروج من كل سلطان لتحيا معربة من غيرها متميزة ، ولعل الإعراب والتعريب أكثر دلالة على التميز والانطلاق ، وكأنه نزوع من حال العرب إلى حال الإعراب ، تلك الحال التي جاء النهي عنها لأنها تعتبر انتكاساً وتراجعاً ، وتعد إحدى الكبائر التي ورد النهي عنها ، وهي التعرب بعد الهجرة .

فجاء النص[1] : ثلاث من الكبائر منها التعرب بعد الهجرة ؛ وهو أن يعود إلى البادية ، ويقيم مع الأعراب بعد أن كان مهاجراً ، لأن العرب أهل الأمصار والأعراب منهم سكان البادية خاصة .

ومن هنا يتجلى معنى النزوع والانفصال من الشيء في لفظ العر وكذلك في لفظ التعريب والإعراب ولكن بشكل أخص وأكثر تحديداً .

---

(١) لسان العرب ، مادة (عرب) .

وتبين أن لفظ (ب ر ع) الـذي يعني الاتصـال بـالشيء الـذي تعلوه وتفرعـه هو عكس (ع ر ب) في معناه ومبناه .

ولتحديد معنى (ع ر) لا بد من مقارنتـه بـ (ر ع) فـالرع هو السكون .. والعر تحرك وانطلاق ، ولكن الرع يجيء للحركة أيضاً .

فترعرعت سنُّه إذا تحركت وقلقت . والرعرعة اضطراب الماء . والرعرعـة شبـاب الغلام وتحركه ، وهي حركة جاء بها التضعيف الذي يجيء بأمثالها في كل لفظ مضاعف . وهي هنـا حائرة في وجوه متعددة ؛ ويتجلى ذلك في حركة الرعاع ، فهي حركـة تـابعـة غير مستقلـة ، وكأنهـا لعـدم استقلالهـا لا تنتسب إلى من تصـدر عنهم ، فهي قريبـة من السكـون إذا اعتبرت بالعر ؛ وكأن العر تيار مـاء منطلق ، وكأن الرعرعـة تموج مـاء في غـدير مستـدير يترعرع من الوسط إلى الجوانب وبالعكس .

ولهذا جاء الرع بمعنى السكون ، والذي يوضح ذلك صورة النعامة التي أطلق عليها لفظ رعاعة ، لأن الفزع والجفول غالب عليها ، وكأنها وهي تضطرب في كل وجه فزعة جافلة كالماء المضطرب ، وكالسراب لا يقيم على حال فهو يجري في كل وجه ، وليس كالماء المنطلق في مجرى يندفع فيه .

وكأن الرعاع من النـاس ، هم المضطربون في كل وجـه ، التـابعون لكل نـاعق ، الـذين يتنكرون لكل وجهة ، لأنهم يسيرون في كل وجهة ، وهم في مرحلـة بـدائيـة ، ولا ذنب لهم إلا أنهم مسبوقون ، يحتاجون إلى من يأخـذ بيـدهم ليواكبوا مسيرة الحيـاة . وكأن الرع ثمرة للعر ، والابتعاد ، والخروج من كل قيد ، وكأن العر أيضاً ثمرة للرع ، فكلاهمـا متـأثر بـالآخر ومؤثر فيه .

والنزوع الواعي طباق لحركـة الرعـاع الحيرى . وإذا تـأملت في حركـة النعـام الجوافل فزعة منخوبة ، والرعاع يتبعون كل نـاعق ، والمـاء الصـافي الرقيق على وجـه الأرض يتموج في كل وجه ؛ وجدت هـذه الحركـة التي لا تنزع إلى جهـة معينـة كأنهـا والسكون من واد واحـد . وبذلك تكون قد وصلت بين سكون المرعوب وحركة المعرب ، هـذا وإن حركـة المـاء الصـافي الرقيق صنو لحركة السراب في الضعف والهدوء .

وكذلك حركة ماء الشباب تحير في أديم الحذين :

وهي بيضاء قد تحير منها في أديم الحذين ماء الشباب[1]

تمثل الحركة اللطيفة الوانية التي تكاد تلحق بالسكون لرقتها ولطافتها .

ورق نسيم الصبح حتى كأنه يجيء بأنفاس الأحبة نعما

فحركة الرعاع في عدم تميزها ووضوحها ، كماء الشباب الحائر في الحذين ، وكتموجات الماء الصافي الرقيق على وجه الأرض ، وكالسراب يرفع الظعائن في حركة لا تكاد تحس ، إنها حركة مكفوفة منطوية على ذاتها في مقابل حركة (العر) المندفعة النازعة . والرع من رعّ : كف وسكون ، والعر من عرّ : انطلاق واندفاع لأن الحركة الأوّل اندفاعاً كالساكنة مع الأشد ، ولكن المجاز في توسعه يدني بعض صور (رع) من بعض صور (ع ر) فتكاد حركة الرعاع تلحق بحركة الدابة تعر عن قطيعها نادة إلى قطيع آخر ، غير أن الحركة في (رع) مكفوفة قاصرة ، وفي (ع ر) ممتدة متعدية .

وتأمل في معنى الرعرعة والعرعرة :

الرعرعة هي :	العرعرة هي :
حسن شباب الغلام وتحركه واضطراب الماء الصافي الرقيق على وجه الأرض ، ومنه قيل غلام رعرع ، وربما قيل ترعرع السراب على التشبيه بالماء .	عرعرة الجبل غلظه ومعظمه وأعلاه .
النعامة : رعاعة لأنها أبداً كأنها منخوبة فزعة كالقصبة الفارغة الجوف .	العرة : عذرة الناس ، وشعار للمساوىء والمثالب .
	المعرة : تلون الوجه من الغضب .
	وعرعرة كل شيء رأسه
	والعرة الابنة في العصا .
	والمعرة : المصيبة ، والشدة ، والأذى .

هذه الصور المتقاربة توضح أن صفات الرعاعة عكس صفات العرعرة ، فالرقة والصفاء وميل الحركة إلى التوازن والتناسق من صفات لفظ (رع) . مع الفراغ المشعر بالخوف والغلظة ، والتلون ، والتعقد ، والشدة ، والأذى من صفات لفظ (ع ر) . وما تقارب من صفات اللفظين مرده إلى التوسع في المجاز . ولو نظرت إلى وجه من وجوه : (ع ر) - (عرى) - (عرب) ؛ لوجدت الصوت والثوب والبيان تنفصل عن الشيء في صورة الصوت

(١) عمر بن أبي ربيعة .

ينفصل عن المصوت ، والثوب ينفصل عن اللابس ، والبيان ينفصل عن المبين .

وإذا نظرت إلى جـانب من جـوانب : (رع) - (رعى) - (رعب) ؛ لـوجـدت السكون ، والكلأ ، والخوف تستقر في الشيء السـاكن ، والأرض تلبس حلتهـا من النبـات . والشخص المرعوب لا يكاد يبين .

واقرن كلاً من هذه المتقابلات إلى طباقها :

الصوت ينفصل عن المصوت مقابل : السكون .
الثوب ينفصل عن اللابس مقابل : الأرض تلبس حلتها من النبات .
البيان ينفصل عن المبين مقابل : المرعوب لا يكاد يبين .
تجد أنها كالمتقابلات .

(رب ع) في المكان إذا أقام فيه - (ع رب) إذا مضى ولم يمكث .
(ب رع) تجاوز وعلا وفرع - (رب ع) أقام ومكث واستقر .
(ب ع ر) سقط وتخلّف خارجاً من الشيء - (ع ب ر) مضى في سبيله منطلقاً داخلاً في الشيء .

(م ج ل) - (ل ج م) :

(م ج ل)[1] : مجلت يده : نفطت من العمل فمرنت وصلبت ، وثخن جلدها وتعجر ، وظهر فيها ما يشبه البثر من العمل بالأشياء الصلبة الخشنة . وفي حديث فاطمة أنها شكت إلى عليّ ، عليهما السلام ، مجل يديها من الطحن . المجل : أثر العمل في الكف يعالج بها الإنسان الشيء حتى يغلظ جلدها . وتمجل رأسه قيحاً ودماً ، أي : امتلأ . وقيل : المجل أن يكون بين الجلد واللحم ماء . والمجلة قشرة رقيقة يجتمع فيها ماء من أثر العمل ، والمجل : أن يصيب الجلد نار أو مشقة فيتنفط ويمتلىء ماء . والرهص الماجل : الذي فيه ماء ، فإذا بُزغ خرج منه الماء ، ومن هذا قيل لمستنقع الماء : ماجل . وفي حديث أبي واقد : كنا نتاقل في ماجل أو صهريج . الماجل : الماء الكثير المجتمع . قال ابن الأثير : قاله ابن الأعرابي بكسر الجيم غير مهموز ، وقال الأزهري : هو بالفتح ، وقيل : إن ميمه زائدة وهو من باب أجل ، وقيل : هو معرَّب ؛ والتاقل : التغاوص في الماء . وجاءت الإبل كأنها المجل من الري : أي ممتلئة رواء

---

(١) لسان العرب ، مادة (م ج ل) .

كامتلاء المجل ، وذلك أعظم ما يكون من ريها . والمجل : انفتاق من العصبة التي في أسفل عرقوب الفرس ، وهو من حادث عيوب الخيل .

(ل ج م)[1] : لجام الدابة معروف ، وقال سيبويه : هو فارسي معرب . وقد ألجم الفرس . وفي الحديث : من سئل عما يعلمه فكتمه ألجمه الله بلجام من نار يوم القيامة ، قال المسك عن الكلام ممثل بمن ألجم نفسه بلجام . وفي الحديث : يبلغ العرق منهم ما يلجمهم ؛ أي يصل إلى أفواههم فيصير لهم بمنزلة اللجام ، يمنعهم من الكلام . واللجام : حبل أو عصا تدخل في فم الدابة ، وتلزق إلى قفاه . وجاء وقد لفظ لجامه : أي جاء وهو مجهود من العطش والإعياء ، كما يقال : جاء وقد قرض رباطه . وتلجمت المرأة : إذا استثفرت لحيضها ، واللجام : ما تشده الحائض . وفي حديث المستحاضة : تلجّمي : أي شدي لجاماً ، وهو شبيه بقوله : استثفري : أي اجعلي في موضع خروج الدم عصابة تمنع الدم ، تشبيهاً بوضع اللجام في فم الدابة . ولجمة الوادي : فُوَّهته . واللجمة : العلم من أعلام الأرض . واللجم : الصمد المرتفع . واللجمة : الجبل المسطح ليس بالضخم . ولجمة الوادي : ناحية منه واللجم : الشؤم . واللجم ما يتطير منه ، واحدته لجمة .

حركة لفظ (م ج ل) حركة امتداد واندفاع ، فالمجل الذي هو تنفط اليد ؛ اندفاع . وكذلك امتلاء الرأس بالقيح ، والدم إذا تمجل ، اندفاع . والماء الماجل هو الماء الذي اندفع ليتجمع . وما في اليد من مجل من أثر العمل ؛ اندفاع . وامتلاء البطون التي كأنها المجل من الري والشبع ؛ اندفاع . وتفتق العصبة التي في أسفل عرقوب الفرس بسبب الاندفاع . وحين تقابل حركة المجل هذه بحركة اللجم التي هي حركة ارتداد وارتجاع ترى أن لجام الدابة هو المانع لها عن الجماح والاندفاع . وأن الحائض التي تتلجم تمنع الدم من الاندفاع ، ويتضح أن حركتي (م ج ل) و (ل ج م) حركتان متعاكستان ؛ إحداهما مندفعة ، والأخرى مرتدة ، وأن مجل عكس لجم في بناء الحروف ودلالة المعنى . ولكن تأمل في لجمة الوادي التي كأنها بمثابة المحبس الذي يحبس الماء ، أو المضيق الذي يبدأ به وينتهي به ، وهي في هذا المعنى متصلة باللجام ، فكأنها تلجمه عن التجاوز عما هو عليه . ومثل ذلك أعلام الأرض التي تحددها ، فهي بما تحدده كأنها تلجم هذه الحدود أن تتجاوز على الأرضين الأخرى . وكذلك ما كان على هيئة الجبل المسطح وليس بالضخم فهو كاللجام لما حوله .. وباب المجاز واسع ، فالجبال من

---

(١) لسان العرب ، مادة (ل ج م) .

الأرض كالأوتاد تثبتها وتمكن لها في جانب الرسوخ والاستقرار وكأنها تلجمها أن تميد ، فهي لها كالمجن الواقي ، وليس ما يمنع أن تكون فوهة الوادي كفوهة الفم التي هي موضع اللجام ، وتسمية المحلّ باسم الحالّ معروفة عندهم ، فقد سموا مواطن لهم باسم التين ، والزيتون ، والأراك . على أن المجاز لا يحد ، ويمكن أن تكون لهذه الألفاظ وجوه شبه أخرى غير ما ذكر ، ولا حجر في المجاز ، فحياته في الإطلاق وليس له من قيد إلا أن تكون بين الأصل وما تفرع منه مشابهةٌ تشف بدلالة الرمز على ما يرمز إليه ، ووجوه المجاز كثيرة وحصرها في عدد معين ليس إلا من قبيل الشرح والإيضاح ، وقد ذكر منها السيوطي في مزهره اثني عشر وجها[1] ، وزاد عليه آخرون .

وإذا كان لفظا (ل ج م) و (م ج ل) متعاكسين مبنى ومعنى ، فإن المجاز يقرب الشقة بينهما بما يقيمه من صور تتدانى وتتقارب وكأنها تقوم على أصل واحد لولا أن أصل الحركة إيجاب في إحداهما وسلب في الأخرى . تأمل في الصمد المرتفع فهو اندفاع ومتفرع عن لفظ (ل ج م) ، وفي اليد التي مجلت وتعجرت فاندفعت فيها عجر العقد . فإنك ترى الاندفاع قائماً في كلا الصورتين وكأن مجل مرادفة للجم ، لولا أن الحركة في الأولى حركة اندفاع ، وفي الأخرى حركة ارتداد ؛ شيء دخل في شيء ثم حالت الميم من تماديه فارتد ، فالصمد المرتفع يلجم الأرض ويمنعها أن تميد ، والتعجر في اليد اندفاع في الجلد وتفقع يميد بالجلد إلى الانتفاخ . هذه الصور التي تتقارب حتى تكاد تتحد هي التي فتحت باب الأضداد في العربية ، فصار اللفظ يستعمل للشيء وضده في آن واحد ، وليست هذه بأضداد لأن أصل الحركة ووجهتها متعاكسة ، وإذا ردت إلى أصلها الحركي زالت الضدية . وليس إمكان قيام الأضداد محصوراً في ألفاظ بعينها ، كما ورد في مؤلفات القوم التي عنيت بذلك ، لأن هذا الإمكان قائم في كل لفظ حين يمعن المجاز في الاتساع ، كما رأيت في مجل التي هي عكس لجم كيف التقتا في صورة الاندفاع لولا أن الاندفاع كان مختلفا لاختلاف الأصل الذي يقوم عليه ـ ولولا ذلك لكان اللجم ارتداداً في صورة كبح جماح الدابة به ، واندفاعاً في صورة الصمد المرتفع ، ودخل في عداد الأضداد ، وكان المجل في الانفتاق ضد المجل في الاندفاع والتنفط .. وهذه حال تعتري الألفاظ كلها وتأخذ بيدها إلى أن تستعمل للشيء وضده ، وليس ذلك من الضد في شيء ، فهذا الحرف العربي لا يعتريه هذا التناقض ، إلا أن الناظر فيه يتجاوز وجهة الحركة فيه ، ولا يدخلها في فروعه المجازيّة ، ولو فعل ذلك لوضح له أنه لا أضداد في الكلمة الواحدة ، وأن

(١) المزهر ـ ٣٥٩/١

ما استعمل من ألفاظ للشيء وضده إنما هو بسبب تجاوز وجهة الحركة فيه ، ولو مضى الناظر في هذه الألفاظ حتى انتهى إلى هذه الوجهة لرأى أن الصور وإن تشابهت أو تعاكست فإن وجهة الحركة هي التي تسم هذا التشابه وذاك التعاكس بسمتها المميزة . فالصمد المرتفع لجام وإن ظهر في صورة اندفاع ، والمجل الذي هو انفتاق من العصبة التي في أسفل عرقوب الفرس اندفاع وإن ظهر في صورة ارتداد جزء الجلد عن جزئه الآخر . وعلى هذا فليس اللجم للارتداد في صورة لجم الفرس ، وللاندفاع في صورة الصمد المرتفع .. كما أنه ليس المجل للاندفاع في صورة تنفط الجلد ، وللارتداد في صورة تمزقه وانفتاقه ؛ بل إن اللجم حركة ارتداد أبداً ، والمجل حركة اندفاع أبداً ، وما جاء من صورهما متشابهاً متقارباً فلأن حروفهما واحدة ، ولأن الأضداد ليست بأضداد خالصة كما يلوح من لفظها ، بل هي أضداد متعاكسة متشابهة في آن واحد ، وإغفال حالها هذه هو الذي دعا ويدعو إلى ارتياب الناظرين في هذا الحرف العربي من بنيه أو من غيرهم ؛ في أنه حرف لا حدود لمعانيه ، وليس لها ما يميزها من بعضها ، والذي دفعهم إلى ذلك عدم وضوح حركة اللفظ لهم ، وأن عدم الوضوح هذا يسوّي الإيجاب بالسلب ، ويؤدي إلى استعمال كل منها في موضع الآخر ، ثم الادعاء بأن الحرف العربي حرف لا يتميز فيه وجه من وجه ، ولا سبيل من سبيل ، فأنت فيه بين أضداد لا تدري من أمرها شيئاً وليس لها ما يميزها . ولو رجعوا إلى وجهة الحركة كوجهتها في (لجم) للارتداد ، وفي (مجل) للاندفاع لما رأوا في أن (لجم) تستعمل للشيء وضده ، ومثلها (مجل) ولما حصروا الأضداد في ألفاظ بعينها ، لأن هذه الأضداد يمكن أن تعتري الألفاظ كلها حين يتسع المجاز وتلك هي صفة اللغة التي تسع باتساعها حاجات أهلها في كل زمان ومكان ، والأضداد ليست بأضداد إلا بمقدار ما يلوح السالب موجباً والموجب سالباً لمن لم يتبين وجهة السالب والموجب في القطبين . فما أسرع ما يتكشف الأمر ويتبين أن السالب والموجب لا يميزهما إلاّ وجهة الحركة ، ووجهة الحركة وحدها. وليس هذا في نظري من خصائص هذا الحرف العربي بل هو من خصائص كل حرف أصيل لا يزال قائماً على أصوله الأولى . وإن الضدية تعتري كل لفظ أصيل في أية لغة أصيلة لا تزال قائمة على قواعدها الأولى وذلك حين يتسع المجاز كما رأيت في مجل ولجم ، وأنت عارف أن القوم قالوا : إن لجام معرّب لغام ، وليس من أصول القوم في حرفهم . ولا بد من القول إن انتساب الكلمات في حقيقته إلى اللغة الأم هو الأصل ، واللغة الأم تلك اللغة التي تلتقي فيها العربية مع غيرها من اللغات ، وإذا كانت الفارسية من أصل آخر غير أصل العربية ، وكانت الفارسية والهندية ولغات أوربا من منزع

غير منزع السامية التي منها العربية ، فإن هذه التقسيمات لا يجليها إلا استكناه حركة الجدل فيها ، ومقارنة هذه الحركة بغيرها في الحروف المشابهة .. فقد يكون نظام الجدل واحداً والحروف مختلفة .. إن اختلاف الحروف مع بقاء صيغة الجدل ممكن ، والعكس غير ممكن ، لأنه خلاف طبيعة الوجود ؛ (م ج ل) (ل ج م) ، (م ج) (ج م) ، (ل ج) (ج ل) .

ومن المستحيل أن تكون الأصول الأولى خارجة على هذه الطبيعة وإن كان من الممكن اختلاف الحروف في الصيغة ، على أن تبقى الصيغة في الأصول الأولى قائمة على الضابط القائل « ضد الشيء قائم في ذاته » أو أن ردود الأفعال مصاحبة للأفعال مصاحبة كل من (م ج ل) و (ل ج م) للأخرى . ويتجلى التضاد حين ترجع إلى (م جّ) وضدها القائم فيها (ج مّ) فترى أن من يمج الماء من فمه يدفعه ويلفظه ، وأن ماء البئر أو الركية جمت إذا اجتمعت ، وأن ما اندفع وانساخ ضد ما اجتمع والتقى . ولو نظرت إلى صورة الثور الأجم الذي لا قرن له لوجدته ضد ذي القرن المندفع القائم . فالمج اندفاع ، والجم تجمع . واللفظان متضادان مبنى ومعنى . كما يتجلى في (ج ل)[1] وضدها القائم فيها (ل ج) ؛ فجل عن البلد جلولاً بمعنى جلا عنه . والجالية هم الذين ينهضون من أرض إلى أرض . ولجح القوم : دخلوا في اللحج . والتضاد بين من جلا عن الشيء ومن دخل فيه ظاهر ، واللفظان متضادان مبنى ومعنى . ولو نظرت إلى (م ج)[2] الحرفين الأولين من (م ج ل) وإلى (ل ج) الحرفين الأولين من (ل ج م) لوجدت (المج) المتمثل في الماء يندفع من الفم خروجاً ، وفي اللج دخولاً صورة للتضاد بينهما بينة واضحة ، ولا فرق بين الحركتين إلا في الاتجاه . ومثل ذلك حركة المجل المندفع ، واللجم الدافع ؛ لا فرق بينهما إلا في الاتجاه أيضاً . وإمام العربية الخليل بن أحمد الفراهيدي حين تجلت لعبقريته صيغ النظم عند القوم في تلك التفاعيل المعروفة ، والتي لا تعدو أن تكون إشارة ناقص للمتحرك ، ونقطة للساكن ؛ وكأنه فيها يرد الحروف إلى فعل ورد فعل ، بل إنه جاء بأكثر من ذلك ، فقد ردّ الحروف بحركاتها إلى حركتين ، إحداهما أخف من الأخرى ويمكن القول : إنه ردها إلى متحرك واحد يعلو ويهبط . فالتفاعيل في العروض وفي الصرف تتجه إلى نظام التعاقب بين الحركات وإلى صفة الحركة ؛ وليست الحروف إلاّ تمثيلاً لهذا التعاقب المتنوع الصفات . إن الميزان الصرفي والعروضي يعطي الصيغة عموماً ،

---

(١) أساس البلاغة للزمخشري (جلّ) (لجّ) (جمّ) (مجّ) .

(٢) واضح أن (مجّ) و (ج م) من الثلاثي ، وقد اعتبر الحرف المضاعف وكأنه حرف واحد .

كالعموم الذي نشهده في الرموز الرياضية . وليست الزحافات المفردة ، والمزدوجة ، والزيادة والنقص في التفاعيل ، وأنواع السناد ، وحركات القوافي ، وعيوب الروي ،إلى آخر ذلك ـ ليس كل ذلك إلا صوراً من صور حركة الجدل ، كما هو الشأن في حركات الإعراب والبناء ، والعلل الصرفية كلها ، وتجويد النطق في التلاوة ، وكل ذلك حين يدرس بهدي من حركة الجدل وعلى مثال ما جاء هنا في دراسة بعض جوانب اللفظ ، فإنه سيكشف عن أصول تجعل من هذه اللغة نسخة حية عن واقع الوجود ، ترسم معالم طريق المستقبل بوضوح وجلاء ، فلا نقف عند حدود وصفها كما جاءت . بل يجب أن نبحث عما وراء هذا الوصف بحثاً جدلياً يكشف عن ضد كل شيء فيه . والعلاّمة ابن خلدون حين تطلع إلى إمكان كشف قواعد جديدة في هذه اللغة كان مدفوعاً بإحساس يكاد لا يخطىء : « إنّ وراء الأكمة ما وراءها » وما تشير إليه الجملة المعروفة : « كم ترك الأول للآخر » يدل على أن إمام الصناعة ابن جني كان يرى ذلك حين دعا إلى مواصلة النظر في هذه اللغة للوقوف على جديدها الذي ليس بجديد . ولو نظرنا في (م ل ج) وضده القائم فيه (ل م ج) لوجدنا كتب اللغة تكاد تسوي بينها ، فكلاهما بمعنى (رضع ، ونكح) وكلاهما تعنيان تناول الشيء بأدنى الفم ، مع أنها متعاكستان . وقد عودتنا الحروف الواحدة فيها وفي كل الألفاظ على مثل هذه المتشابهات ، وقد ذكر الزمخشري أنه استعدى أعرابي على رجل والي البصرة فقال : قال لي : ملجت أمك ، فقال الرجل : كذب ، إني قلت : لمج أمه ، أي رضعها . وجاءت الرواية في لسان العرب وتاج العروس : (وذكر أعرابي رجلاً فقال : إنما قلت : ملج أمه ؛ فخلى سبيله) وكلاهما يأتي بمعنى رضع ونكح ، فلمَ خلى سبيله ؟ .

(م ل ج) - (ل م ج) :

يتجه لفظ الملْج من (مَلَجَ) إلى انطراح اللّبن بالامتصاص الذي تشير إليه صيغة (م ل) التي تتجه إلى طرح الشيء حيث تخرج الحركة من تجمعها بالميم لتنطلق من هذا التجمع باللاّم المذلقة .وسيْر هذه الحركة يصدق على ما لا نهاية له من الصور ومنها خروج اللبن من الضرع بالامتصاص . ويتجه اللّماج في (ل م ج) التي تعاكس (م ل ج) إلى الذواق الذي يقتضي جَمْعَ ما تذوقه في فمك لتديره فيه تتعرف فحاه وطعمه .

وواضح أن معنى الحرفيْن الأولين وهو اللم من (ل م) الذي هو الجمع باق في الصيغة ، وتجيء الجيم لتضيف إلى هذا اللّم الحركة والتردد لما في طبيعتها من الشدّه والقلقلة .

وجميع مجازات (م ل ج) و (ل م ج) راجع إلى هذين المعنين بمجاز يقرب أو يبعد .

ولـولا قرن (م ل ج) بضـدهـا (ل م ج) لمـا اتضـح الفرق بينهما على أن حركـة الأولى (كَمّ) في ذاتها و (كيف) في لاحقتها . وهذا الفرق على بسـاطتـه يوضح مشكلـة معقـدة قـد ألفت من أجلها الكتب ، وذهب الفلاسفة في تأويلها كل مذهب .

وحركة الجدل في هذا اللفظ إذ تكشف عن هذه الظـاهرة في بسـاطـة ويسر تفتح أمـام البـاحثين أبواباً واسعـة للرجوع إلى الأصول الأولى في كل اللغـات . لا ليعرفوا تلـك الأصـول ويقربوا بين الألسنـة فحسب ، وإنمـا ليجـدوا في تلـك الأصول أسسـاً لقيـام معرفـة جـديـدة لإنسانية تحاول أن تلتقي وجهات نظرها من خلال هذه الحروف الواحدة في وجهتها وصيغتها وتعـاقبهـا ، وإن لبست الوجهـات والصيغ فيهـا أثوابـاً متعـددة على روح واحـدة في حقيقـة أمرها ؛ وذلك بأن يمسكوا أول ما يمسكوا بعروة الثنائي لأن الحركة فعل ورد فعل معاً في آن ، ففي (ج م) التي تتجه إلى التجمع في تكاثر وفي (م ج) التي تتجه إلى رمي ما تجمع ؛ إعلان أن حركة الجيم هي بداية (ج م) وحركة الميم هي بداية (م ج) وهذا يعني أنـك تنتقل في صيغـة (ج م) من نهاية (م ج) إلى بدايتها بهذه الجيم ، والعكس بـالعكس . وذلـك يشير إلى أنّ أي جزء من الفعل مهما قلّ يقـابلـه جزء ينـاظره من رد الفعـل في وقت واحـد . وهـذا يشير إلى نـاحيـة هـامـة هي أن الحرف الزائـد على الثنـائي حرف ليس مصـاحبـاً للفعل وردّ الفعل في الثنائي ، فهو فعل جديد يقتضي ردّ فعل جديد مصاحب ؛ ومن هنـا كان التضـاد المتزواج في الثنائي هو الأصل .

(م ل ع) - (ع ل م) :

(م ل ع)[1] : الملع : الذهاب في الأرض . وقيل : الطلب . وقيل : السرعـة والخفـة . وقيل : شـدة السير . وقيل : العـدْو الشـديـد . وقيل : فوق المشي ودون الخبب . وقيل : هو السير السريع الخفيف . وفي الحـديث : كنت أسير الملـع ، والخبب ، والـوضـع . الملـع : السير الخفيف السريع دون الخبب ، والوضع فوقـه . الأزهري : يقـال نـاقـة ميلع ، ولا يقـال جمـل ميلع . وأنشد الفراء :

وتهفـو بهـــاد لهـــا ميلـــع كما أقحم القـــادس الأردمـونـا

قـال : الميلـع المضطرب ههنـا وههنـا ، والميلـع : الخفيف ، والقـادس : السفينـة . والأردم :

(١) لسان العرب مادة (م ل ع) .

الملاح . وعقاب ملاع : خفيفة الضرب والاختطاف ، وعقاب ملاع أي تهوي من علو وليست بعقاب القواعل وهي الجبال القصار ، وقيل : اشتقاقه من الملع وهو العدو الشديد ، وقال ابن الأعرابي : عقاب ملاع تصيد الجرذان وحشرات الأرض . والميلع : الأرض الواسعة ، وقيل : التي لا نبات فيها . قال أوس بن حجر :

ولا محالة من قبر بمحنية أو ميلع مثل الترس وضاح

وكذلك الملاع والميلع .وقال ابن الأعرابي : هي الفلاة الواسعة يحتاج فيها إلى الملع الذي هو السرعة ، وليس هذا بقويّ . والميلع : الفسيح الواسع من الأرض البعيد المستوي ، وإنما سمي ميلعاً لملع الإبل فيه وهو ذهابها . والميلع : الطريق الذي له سندان مدّ البصر ، قال ابن شميل : الميلع كهيئة السكة ذاهب في الأرض ضيق قعره أقل من قامة ، ثم لا يلبث أن ينقطع ثم يضمحل ، إنما يكون فيما استوى من الأرض في الصحارى ومتون الأرض ، يقود المليع الغلوتين أو أقل . والمليع والملاع : المفارة التي لا نبات فيها . ابن الأعرابي : ملع الفصيل أمه ؛ إذا رضعها .

(ع ل م)[1] : قوله تعالى ﴿ لذو علم لما علمناه ﴾ [يوسف : ٦٨/١٢] لذو عمل بما علمناه في قول ابن عيينة . والعلم : نقيض الجهل . وعلمت الشيء : عرفته . والعلاّمة : النسابة ، وهو من العلم . وفي حديث ابن مسعود : إنك عليم معلم ؛ أي ملهم للصواب والخير . وعلم بالشيء : شعر . وتعلمه : أتقنه . ﴿ علّمه البيان ﴾ [الرحمن : ٤/٤٥] علّمه القرآن الذي فيه بيان كل شيء ، ويكون معنى قوله علمه البيان : جعله مميزاً - يعني الإنسان - حتى انفصل من جميع الحيوان .

ولقيه أدنى علم : أي قبل كل شيء . والعلم والعلمة : الشق في الشفة العليا وقيل في أحد جانبيها ، وقيل : هو أن تنشق فتبين . وعلمه يعلمه ويعلمه : وسمه . وعلّم نفسه وأعلمها : وسمها بسيما الحرب . ورجل معلم : إذا علم مكانه في الحرب بعلامة أعلمها . وأعلم الفرس : علق عليه صوفاً أحمر أو أبيض في الحرب . وقدح معلم : فيه علامة . والعلامة : السمة ، والمعلم : مكانها . ويقال لما يبنى في جواد الطريق من المنازل يستدل بها على الطريق أعلام ، واحدها علم . والمعلم : ما جعل علامة وعلماً للطرق والحدود ، مثل أعلام الحرم ومعالمه المضروبة عليه . وقيل : المعلم : الأثر . والعلم : المنار . قال ابن سيده : والعلامة والعلم : الفصل ، يكون بين

---

(١) لسان العرب مادة (ع ل م) .

الأرضين . والعلامة ، والعلم : شيء ينصب في المفازات تهتدي به الضالة . والأعلام : الجبال ، والعلم : الجبل الطويل . والعلم : رسم الثوب ، وعلمه : رقّمه في أطرافه ، وقد أعلمه : جعل فيه علامة ، وجعل له علماً . والعلم : الراية التي تجتمع إليها الجند . وأعلام القوم : سادتهم . ومعلم الطريق : دلالته . ومعلم كل شيء : مظنته ، وفلان معلم للخير كذلك ، وكله راجع إلى الوسم والعلم . وأعلمت على موضع كذا من الكتابة علامة . والمعلم : الأثر يستدل به على الطريق . والعالمون : أصناف الخلق . والعالم : الخلق كله . والعلام : الحناء . والعلام : الباشق . والعلامي : الرجل الخفيف الذكي ، مأخوذ من العلام . والعيلم : البئر الكثيرة الماء . وفي حديث الحجاج ؛ قال لحافر البئر : أخسفت أم أعلمت ؟ . يقال : أعلم الحافر : إذا وجد البئر عيلماً ؛ أي كثيرة الماء ، وهو دون الخسف . وقيل : العيلم : الملحة من الركايا ، وهي الواسعة . والعيلم : البحر . والعيلم : الماء الذي عليه الأرض . وقيل : العيلم : الماء الذي علته الأرض ، يعني المندفن . والعيلم : التار الناعم . والعلماء : من أسماء الدروع .

الملع : حركة ذهاب في الأرض ، وسرعة ، وخفة ، واضطراب هنا وهناك ، واختطاف واتساع ، وطريق ذاهب في الأرض قدر قامة يتضح ثم يخفى ويضمحل ، وأرض لا نبات فيها . والمعلم ، والعلامة ، والعلم تتجه إلى الأثر ، والرسم ، والوسم ، وكل ما استدل به على الشيء ، وماجعل علامة للطرق والحدود ، وما يفصل بين الأرضين ، وما ينصب في المفازات ليهتدى به .. وكله راجع إلى السمة المميزة والتثبت .. والملع يتجه إلى الذهاب في الشيء والسرعة وعدم الاستقرار ، كما يتجه العلم إلى التمييز والتحديد والوضوح والثبات ، والحركتان متضادتان مبنى ومعنى . فالملع : ذهاب في الشيء ـ كالذهاب في الأرض ـ والعلم : ما ثبت فيه وبقي ، كالرقم في الثوب . المليع : كهيئة السكة ذاهب في الأرض لا يلبث أن ينقطع ثم يضمحل . والعلامة والعلم : ما ينصب في المفازات تهتدي به الضّالة . الملع : عدْو شديد . والعلم : منار ثابت .

وفي كل هذه الصور يتجلى الوضوح والتميز والثبات في العلم . ويظهر الاضطراب هنا وهناك ، والإسراع وعدم الاستقرار في الملع . وتتجه حركة الشيء في لفظ (م ل ع) إلى أنها حركة مؤثرة تترك معالم في سيرها ؛ على صورة الشق الذاهب في الأرض ، والسكة ، ونحو ذلك . وهي في سير الناقة خفة ونشاط وشدة . وهي في المفازة أرض واسعة لا نبات فيها ، وزوال النبات يقتضي الملع والإسراع ، والاضطراب هنا وهناك طلباً للكلأ . وهي في الفصيل سرعة الرضاع . وفي العقاب ضربٌ بخفة واختطاف وهُوِيّ من علٍ ، كما تتمثل في طريق له

سندان مد البصر ؛ فهي حركة ذاهبة في الأرض تستوعب في ذهابها ما لا حصر له من الصور التي تتصل بالخفة والسرعة والامتداد والاضطراب . ويقابلها العلم المستقر الثابت في صورة الرقم في الثوب ، والوسم في الدابة ، والحد الفاصل بين الأرضين والأعلام المنصوبة في الطرق والجبال .. وكل ذلك من الآثار الثابتة التي تشير إلى الاستقرار على حال بعينها . فإذا قربت صورة الملع بما هي عليه من اضطراب وسرعة وتحول بصورة العلم وما هي عليه من ثبات واستقرار وتمكن وتمكث ؛ وجدت الملع ضد العلم مبنى ومعنى ، وكأن الملع في سرعته وخفته وانطلاقه بمثابة المؤثر ، وكأن العلم بثباته واستقراره بمثابة الأثر الباقي بعده . والعلم أو الوسم ثابتان إذا اعتبرا بالملع الذي هو الذهاب في الأرض وإلاّ فليسا بعلم ولا وسم ، وقد سميت الحناء علاماً لأن أثرها يثبت في الشيء ، ومثل ذلك معالم الطريق ، وعلم الثوب وهو رقم ؛ إلى آخر ذلك . فالملع : ذهاب في الشيء ، والعلم : بقاء فيه ، واللفظان متعاكسان مبنى ومعنى ، ولكنها وحروفها واحدة يتقاربان فيتعاقبان في بعض الصور .

فالعلام : الباشق ، والعلامي : الرجل الخفيف الذكي مأخوذ من العلام السابق .وعقاب ملاع : خفيفة الضرب والاختطاف تهوي من علٍ . وناقة ميلع : خفيفة سريعة . وانظر كيف صلح اسم العلام للباشق وكأنه لعلوه وارتفاعه فوق الأعلام - وهي الجبال - سمي بذلك . وكيف أضيف الملاع للعقاب لأنها في هويها من عل تضرب في جو الأرض ، ولاحظ تناقض الحركتين في الارتفاع والهوي ، ولولا وجهة الحركة هذه لكان وصف العلام في الباشق كوصف الملاع في العقاب ، والحركتان في إطلاقها شيء واحد ، وفرق ما بينهما في وجهتيهما اللتين لولاهما لما كان هناك أي فرق بينهما ، ولاحظ أنه عند زوال هذه الوجهة بعد الخروج من جو الأرض تصبح الحركتان وكأنها شيء واحد ، فلا فرق بين العلام والملاع ؛ لذلك كان التميز يعود أول ما يعود بين اللفظين المتضادين في المبنى والمعنى إلى تضاد وجهتيهما ، والتضاد هنا بين حركة الملع الذاهبة وحركة العلم والوسم الباقية يظهر وكأن الزوال في إحداهما والثبات في الأخرى هو الصفة المميزة ، ولكن الأمر في الحقيقة على غير هذا ؛ فكل شيء متحول غير أن المبطىء ثابت إذا اعتبر بالمسرع . والملع وهو الذهاب في الأرض يترك أثراً أي معلماً ، فالمعلم هو الأثر ، وفي هذا إشعار بأن العلم غاية الملع ، والملع سابق العلم ، وليس من فاصل بينهما ، فكل منهما يؤدي إلى الآخر . ولكن الوقوع في شرك أضداد غير متحدة ، ولا متعاونة ، ولا يؤدي بعضها إلى بعض جعل الواقعين في شركها يحارون في الانتقال من الشيء إلى ضده .

يقول أحد المربين[1] : « إن اكتساب المعلومات أمر ثانوي دائماً ، بل ذريعة إلى عملية البحث ، وما البحث إلا تفتيش وسعي وراء ماليس في متناول أيدينا . ترانا نتكلم أحياناً عن البحث المبتكر كأنه مزية خاصة بالعلماء ، أو في الأقل بطلبة العلم المتقدمين ، ولكن الحقيقة أن كل تفكير هو بحث ، وإن كان كل فرد سواه في العالم مستوثقاً مما لا يزال هو جاهداً في البحث عن صحته .

ويلزم من ذلك أيضاً أن كل تفكير ينطوي على شيء من المجازفة ، فلا سبيل إلى التحقق من شيء من الأشياء سلفاً ، لأن اقتحام المجهول نوع من المغامرة لا يمكننا الاستيثاق منه مقدماً ، إذن فنتائج الفكر تظل مؤقتاً فرضية نوعاً ما حتى تؤيدها الحوادث . وتقرير اعتقادها كشيء نهائي هو في الحقيقة سابق لأوانه ولا مبرر له ونكرر ثانية مقولة اليونان[2] الذين تساءلوا بثاقب فكرهم كيف نتعلم ؟ فقالوا : إننا إما أن نعلم الآن ما نبحث عنه أو لا نعلمه ، وفي كلتا الحالتين يستحيل التعلم . والسبب في الحالة الأولى : هو أننا قد سبق لنا العلم ، والسبب في الحالة الأخرى أننا لا نعلم مانبحث عنه . فإذا وجدناه صدفة واتفاقاً لم نستطع أن نعرف أهو ما نبحث عنه . على أن هذه الثنائية لا تحسب حساب التقدم في المعرفة أي التعلم ، بل تفرض إما العلم الكامل أو الجهل المطبق . ومع ذلك لا شك في وجود منطقة تقع بين العلم والجهل هي منطقة التحري والتفكير ، فقد أغفلت الثنائية اليونانية هذه الحقيقة وهي إمكان وجود الاستنتاجات الفرضية المؤقتة ، فالحيرة التي تكتنف الوضع توحي ببعض الطرق للخروج منه ، فنجرب هذه الطرق ، فإما أن نجد لنا مخرجاً فنعرف إذ ذاك أننا وجدنا ضالتنا ، وإما أن يزداد الوضع غموضاً واضطراباً فنعلم أننا ما زلنا بعد غارقين في الجهل . فالتجربة المؤقتة معناها المحاولة ، وتلمس الطريق إلى حين .

إن الثنائية اليونانية إذا أخذت على علاتها هي مثال بديع للمنطق الصوري . إلا أنه من الحق كذلك أنه طالما كان الناس يفصلون بين المعرفة والجهل فصلاً حاسماً لم يتقدم العلم إلا تقدماً عارضاً وبطيئاً . ولم يبدأ التقدم المنظم في الاكتشاف والاختراع إلا عندما أدرك الناس أنهم يستطيعون أن يستغلوا الشك لغرض عمل الأبحاث بما يفرضونه من فروض توجه العمل إلى اكتشافات مؤقتة يؤدي توسيعها إلى تأييد الفرض أو إبطاله أو تعديله . فلئن كان اليونان

---

(١) جون ديوي ، الديمقراطية والتربية ٧٩

(٢) نكرر هذه الفقرة من مقولة اليونان لأننا بصدد مقارنة العلم بالملع ، إذ ليس العلم بالشيء ضد الجهل به إلا تجوّزاً

قد رفعوا المعرفة فوق التعلم ، فإن العلم الحديث قد جعل المعرفة المدخرة مجرد ذريعة إلى التعلم والاكتشاف » ـ انتهى كلام المربي .

وهذا الرأي صحيح ، ولكن الخطأ جاء من رأي آخر يقول : إن العلم بالشيء ضد الجهل به ، وهذا رأي لا يستقيم إلا بتجوز ، فالجهل ليس بالضد الأول للعلم ، وضده الأول كما رأيت هو : الملع ، والانتقال من الملع إلى العلم ليس انتقالاً من مجهول إلى معلوم ، لأن الملع مرحلة أولى من مراحل العلم بالشيء ، والملع حركة ذات أثر ، والعلم هو ذلك الأثر نفسه ، والانتقال من المؤثر إلى الأثر ليس انتقالاً من مجهول إلى معلوم .. فكما أن الأثر تستدل به على المؤثر ، فإن حركة المؤثر موجودة في الأثر ذاته ومرحلة سابقة عليه ومرشدة له .

فالأضداد القربى كضدية الملع للعلم ؛ أضداد متعاونة متعاقبة ، كل مرحلة منها مقدمة لما تليها ، والمنطقة التي تقع بين العلم والجهل على حد تعبير المربي وهي (الملع) هي حركة الشيء المؤدية إلى شيء آخر ، تكون بمثابة المقدمة التي تسبقه ، وهي بملعها حركة تحرر وطلب ، فالملع في هذا الحرف هو : الطلب[1] ، وهو ما سماه بالمرحلة الواقعة بين العلم والجهل ، وقد سماها بذلك لأنه لا يمكن الانتقال من الجهل إلى العلم إلا بواسطتها ، فهي الجسر الواصل بينهما .

ومنطق الحرف في هذه اللغة أوضح صلة الوصل بينهما ببيان لا يدحض ، ولم يقف عند هذا الحد بل وصل العلم بعد ذلك بالملع ثانية كما بدأه به ، وبعد أن تعلم الشيء تتحرك ثانية مزوداً بما علمت من الملع لترجع إلى علم جديد تملع منه إلى آخر أجد منه وهكذا يستمر الكشف وتتوالى خطوات المعرفة دون تناه أو توقف بين قطبي التفاضل والتكامل ، إذ ليس هناك علم كامل ولا جهل مطبق . وأبجدية الوجود ليست بيضاء لم يكتب فيها شيء ؛ إن فيها ملعاً كثيراً لا حدود له لعلم كثير على قدّه وعلى قدره ، والذي أحدث ويحدث الارتباك دائماً عدم التمييز بين الأضداد المتآلفة المتعاونة المتحدة التي تجتمع في لفظ واحد معبرة بحركتها عن حركة الوجود لأنها صورة عنه وسجل إنساني لمسيرته ، وبين أضداد أخرى متنافرة متصارعة مدمرة ، يدل وجودها على أن التاريخ الإنساني كتاريخ جماعات لا يزال في أعتاب البداية لم يجاوزها إلى الأضداد المتعاونة إلا قليلاً ، وليس معنى هذا أنه لم يتجاوزها في كل زمان ومكان في أفراد سبقوا أزمانهم وحاولوا أن يغيروا وأن يحولوا حركة الأضداد المتنافرة والمتصارعة صراعاً مدمراً

---

(١) لسان العرب ، مادة (ملع) ، وقد مر ذكرها آنفاً .

إلى حركة أضداد متعاونة تنسج حلة هـذا الوجود ، فكانوا يقفون أمـام الحجـة المعروفـة في كل زمان ومكان بأن هذا ما مضى عليه السلف ، وسيمضي عليـه الخلف ، وأنّ الصراع لا ينتهي ولن ينتهي ؛ تلك هي طبيعة الوجود وذلك هو ناموس الحياة .

ولكنها ليست طبيعة الوجود ، ولا ناموس الحياة ، فطبيعة الوجود ونـاموسـه هو ذلـك النظام الكامن فيه والقائم على الأضداد المتعاونة المتآلفة . وإن ما يقال عن تنـازع البقـاء ليس إلا مرحلة ما قبل التاريخ الإنساني . ومـا دام هنـاك تنـازع على البقـاء بين بني الإنسـان فمعنى ذلك أن التاريخ الإنساني أو المادية التاريخية في أضدادها المتعاونة المتـآلفـة لا تزال في خطواتها الأولى . والذي وجه أنظار اليونان في المـاضي إلى استحـالـة التعلم ، وأنـه لا يمكن الانتقـال من الجهل إلى العلم هو جعل الجهل ضداً للعلم ؛ وليس بضد ، لأنه لا يتعـاقب معـه ، فـالجهل ليس عـدم العلم أبـداً ، وكم سمعت النـاس من حولي يقولون : لا تلوموه جـاهل ؛ يقولون : جـاهل وهو متعلم ، ويريدون أنه في مرحلة طغيان الرغبة وجموحها وسلطانها الآسر ، فـأين هـذا من عدم العلم ؟ وكيف يكون هذا الجاهل لا علم عنـده وهو من حملـة عليـا الشهـادات .. لولا أنهم أرادوا بـالجهـل شيئـاً آخر ، فمـا الجهـل ؟ إن لفـظ (ج هـ ل) في معنـاه الأول يحـدده لفـظ (ل هـ ج) . يقال هو لهج بكذا[1] : مولع به ، وقوم ملاهيج بالخنا . قال الكميت :

وفي النـاس أقـذاع ملاهيج بـالخنـا   متى يبلـغ الجـد الحفيظـة يلعبـوا

ولهج الفصيل : أخذ في الرضاع وهو لهوج ، ولهوج اللحم : لم ينعم إنضاجه . وأنت ملهج بهـذا الأمر : مولع به .. والجهل نقيض العلم . والجهالة : أن تفعل فعلاً بغير علم . واستجهلـه : عـده جـاهلاً واستخفـه أيضـاً . والتجهيل : أن تنسبـه إلى الجهل . وجهل فلان حق فلان . ورجل جهول كجاهل ، والجمع جُهْل وجُهَل . أنشـد ابن الأعرابي « جهل العشي رجحـا لقسره » قولـه جهل العشي : يقول : في أول النهار تستن وبـالعشي يـدعوهـا لينضم إليـه مـا كان منهـا شـاذاً فيأمن عليها السباع والليل فيحوطها ، فإذا فعل ذلك رجعن إليه مخافة قسره ، لهيبتها إيـاه . والمجهلة ما يحملك على الجهل ، ومنه الحديث : الولد مبخلة ، مجبنة ، مجهلة . قـال مضرس بن ربعي الفقعسي :

إنـا لنصفـح عن مجـاهـل قـومنـا   ونقيم سـالفـة العـدو الأصيـد

وفي حـديث ابن عبـاس : من استجهل مؤمنـاً فعليـه إثمـه ، قـال ابن المبـارك : يريـد

---

(١) أساس البلاغة للزمخشري ، ولسان العرب ، مادتا (ج هـ ل) و (ل هـ ج) .

بقولـه : من استجهل مؤمنـاً ، أي حملـه على شيء ليس من خلقـه فيغضبـه فـإنما إثمـه على من أحوجه إلى ذلك ، قال : وجهله أرجو أن يكون موضوعـاً عنـه ، ويكون على من استجهلـه . قـال شمر : والمعروف في كـلام العرب : جهلت الشيء ؛ إذا لم تعرفـه ، تقـول : مثلي لا يجهـل مثلك .

وفي حـديث الإفـك ، ولكن اجتهلتـه الحميـة ، أي حملتـه الأنفـة والغضب على الجهل .

قال : وجهلته : نسبته إلى الجهل . واستجهلته وجدته جاهلاً . واستجهله : حملـه على الجهل . وقوله تعـالى : ﴿ يحسبهم الجـاهل أغنيـاء ﴾ [البقرة : ٢٧٣/٢] يعني الجـاهل بحـالهم ولم يرد الجاهل الذي هو ضد العاقل وإنما أراد الجهل الذي هو ضد الخبرة ، يقـال : هو يجهل ذلـك أي لا يعرفـه . وقولـه عز وجل : ﴿ إني أعظـك أن تكون من الجـاهلين ﴾ [هود : ٤٦/١١] فمن قولك : جهل فلان رأيه . وفي الحـديث « إن من العلم جهلاً » قيل : هو أن يتكلف العـالم إلى علم ما لا يعلمـه فيجهّلـه ذلـك . والجـاهليـة : زمن الفترة ولا إسلام . والمَجْهَل : المفـازة لا أعلام فيهـا . وفي الحـديث : إنـك امرؤ فيـك جـاهليـة ؛ هي الحـال التي كانت عليهـا العرب قبـل الإسلام ، من الجهل بـالله سبحـانـه ورسولـه وشرائع الـدين والمفـاخرة بـالأنسـاب ، والكبر ، والتجبر ، وغير ذلك . وأرض مجهولة : لا أعلام بهـا ، ولا جبـال ، وإذا كان بهـا معـارف أعلام فليست بمجهولة . وناقة مجهولة : لم تحلب قط . وناقة مجهولـة : إذا كانت غفلاً لا سمـة عليهـا . وكل ما استخفك فقد استجهلك ؛ قال النابغة :

دعـاك الهوى واستجهلتـك المنـازل   وكيف تصابي المرء والشيب شـامل

واستجهلت الريح الغصن : حركتـه فـاضطرب . والمجهل ، والمجهلـة ، والجهيـل ، والجهيلـة : الخشبة التي يحرك بها الجمر والتنور في بعض اللغات . وصفاة جيهل : عظيمـة . وهو يجهل على قومه : يتسافه عليهم ، قال :

ألا لا يجهلن أحـــــد علينـــــا   فنجهـل فـوق جهـل الجـاهلينـا

حركـة اللفـظ في (ل هـ ج) حركـة الشيء ينصرف إلى حـال بعينهـا فهـو لهـج بهـا لا يتجاوزها ، وحركة اللفظ في (ج هـ ل) حركـة جـاهل يتطلع إلى التجـاوز فهو يجهل على كل شيء . واللهج بشيء مولع به لا ينسـاه ، ومتجـاهل الشيء منصرف عنـه ومتغـافل ، وبين لهجك بالشيء وإقبالك عليـه ، وبين تجـاهلـك لـه وانصرافـك عنـه تضـاد وتعـاكس في المعنى والمبنى . وإذا لهج الفصيل بأمه فقد أقبل عليها كأنه لا شأن له إلا أن يـأخـذ في الرضـاع ، فهو مغرى به مقبل عليـه . « والجمـال جهل العشي » منصرفـة عن راعيهـا لا ترجع إليـه إلا مخـافـة

قسره .. وحال الجمال الجهل من انصرافها عن راعيها عكس حال الفصيل اللهج يقبل على أمه يرضعها ، وكلا الصورتين عكس الأخرى مبنى ومعنى . ولكن اللفظين وهما من حروف واحدة وإن تقاربا في الصورة فهما على طرفي نقيض في الاتجاه .

انظر إلى المقذع اللهج بالخنا الواقع في أعراض الناس وقد تجاوز الحد في هجر الكلام كيف مقبل على الخنا مغرى ومولع به . وانظر إلى من اجتهلته الحمية ، أي حملته الأنفة والغضب على الجهل ـ وهو تجاوز الحد ـ فهو منصرف عن الوقوع في الخنا أنفاً وحمية . هذا ينصرف وذاك يقبل . وقولهم : « جهل فلانٌ حقّ فلان » لا يريدون أنه لا يعرفه ، وإنما يريدون أنه عرفه وتجاوزه ، ولم يسلم له به . وقولهم : « الولد مجهلة » بيان بأن عاطفتك نحوه تحملك على مغالاتك بشأنه ، وتجاوزك الحدود في سبيله ، وكذلك صفحهم عن مجاهل قومهم من قول الشاعر : « إنا لنصفح عن مجاهل قومنا » إعلان منهم أنهم يغتفرون لقومهم تجاوزهم عليهم . وحديث ابن عباس : « من استجهل مؤمناً فعليه إثمه » وواضح أن المراد من الاستجهال التجاوز عليه في حمله على ما ليس من خلقه بإغضابه . وقولهم : « مثلي لا يجهل مثلك » إشارة إلى الرجل إذا كان في مكانة معروفة في قومه ، فلا ينكر عليه هذه المكانة من هو في مثل مكانته وكأنه يقول : مثلي لا يتجاوز الحد على مثلك ، كقول عمرو بن كلثوم :

ألا لا يجهلن أحد علينا ... فنجهل فوق جهل الجاهلينا

أي لا يتجاوز أحد علينا الحدود فنتجاوز فوق تجاوز المتجاوزين . ومن اجتهلته الحمية ـ كما جاء في حديث الإفك ـ فقد أخرجته عن حده . وحديث « إن من العلم جهلاً » دليل على أن ذلك تكلف العالم إلى علم ما لا يعلمه ، فيجهّله . والتكلف تزيد وتجاوز لما في الوسع . وقولهم : « إنك امرؤ فيك جاهلية » إشارة إلى ما كان القوم عليه من مفاخرة بالأنساب ، وتكبر ، وتجبر ، وعبادة أصنام ، وكل هذا تجاوز وتزيد .. والاستجهال كل ما استخفك ، ولعل قولهم « استجهلت الريح الغصن » إذا حركته فاضطرب ؛ إلماح بما في الاستجهال من حركة واضطراب ، ولهذا سمّوا الخشبة التي يحرك بها التنور المجهل ، والمجهلة ، والجهيل ، والجهيلة ، والذي يجلي كل ذلك قول رسول الله ﷺ : « كل دعوى الجاهلية تحت قدمي هذه » ، ودعواها : تفاخرها بأنسابها ، وما كان لها من أيام ، والأصل في الجهل الغلو ومجاوزة الحد ، فالمجاز أرحب صدراً من أن يضيق بجعل الجهل نقيض العلم ، وأن العلم بالشيء نقيض الجهل به ، وما كان لراكب المجاز أن يتحجر واسعاً ، وإذا وسع صدره العلم نقيضاً للجهل فما كان لهذه التعاريف أن تمد ظلالها على نصوص القوم فتقيدها بمدلولها ، وتجعلها رهينة محابسها من قبل

قولهم : الحر ضد البرد ، والظلام ضد النور ، والشك ضد اليقين ، والحركة ضد السكون ؛ أي عكسه ، فهي أشياء متعاكسة .

ولا يماري أحد أن التناقض قائم بين هذه الأضداد وهي أضداد قمم ولكنها ليست الأضداد ذاتها الموجودة في الشيء والتي يتصل بعضها ببعض . إن هذه الأضداد تمثل جزءاً من المرحلة ولا تمثل المرحلة كلها ، والعلم يقترب كل يوم من رصد هذه الأضداد القائمة في الشيء في ذاته والواقعة في نهاية طريق لا نهاية لها . ويكفي في مجال لفظ الجهل أن تقفو آثار النصوص حتى تجد أن قولهم : العلم بالشيء ضد الجهل به ، لا يمكن بحال من الأحوال أن يفسرها ويجلو معناها ، ولا يمكن أن يكون هذا القول على أي حال رداً على القوم الذين جعلوا العلم بالشيء ضد الجهل به ، وإنما المراد الوصول إلى معنى يستوعب المعاني التي قامت وتقوم على اللفظ ، وهذه المعاني لا يستوعبها إلا ذلك الضد القائم في الشيء ذاته .

والتعريف ـ أيّ تعريف ـ إن هو إلا نوع من التجريد يقوم على استيعاب كافة الأجزاء الموضوعة تحته ، فإذا لم يستوعبها فهو تعريف قاصر ، وسيظل قاصراً نزّاعاً إلى التكامل .

ولهذا فتعريف الألفاظ كأنه ردّ لها إلى ما يمكن الوصول إليه من التجريد . والتجريد الممكن هو تجريد متجه نازع يميز الموجب بالسالب والسالب بالموجب في اللفظ الواحد المشتمل على الشيء وضده كلفظ (ج هـ ل) المتحد مع (ل هـ ج) في كلمة واحدة .

لقد كانت بداية القوم بأن (لهجوا) واللهجة : محاولة للتوفيق بين الذات والوجود ، إنها صدى لما في الشيء ولما في خارجه بآن واحد ، ولهذا صلحت لأن تمثل الذات وما يحيط بها .

ومحاولة التوفيق هذه محاولة للجمع بين الأضداد المتآلفة المتعاونة المتآخية في شيء واحد على مثال الوجود ، ولا يمكن إلا أن تكون على مثاله فهي مرآته .

ولهذا كانت الأضداد الحقيقية ، أو قل الأضداد الأقرب إلى الحقيقة ، أضداداً متعاونة ومتحدة في الشيء ذاته ، فهي التي تطوره ، وتنقله من حال إلى حال ، وذلك دليل على أن كل مرحلة تتضمن ضدها . فضد (ل هـ ج) متضمن في (ج هـ ل) وإن كلا اللفظين منته لا محالة إلى الآخر ومؤد إليه . وعمل الإنسانية يتمثل في الانتقال الواعي وليس في الانتقال الديالكتيكي المحض . فالمرحلة التي تعي تناقضها في ذاتها وتقيم بين المتناقضين في داخل ذاتها تعاوناً فإنها تخرج منها إليها بمعنى أنها تخرج من (ل هـ ج) إلى (ج هـ ل) ولكن (ج هـ ل)

موجودة في (ل هـ ج) و (ل هـ ج) موجودة في (ج هـ ل) فهي تخرج منها إليها ، ولكنها حين تخرج من (ل هـ ج) إلى (ج هـ ل) تجمع بين وعي الماضي وعيش الحاضر ، فالماضي يعيش في الحاضر على صورة وعي وإدراك ، والحاضر كذلك يعيش في المستقبل على صورة وعي وإدراك أيضاً ، لأنه إذا انقطع الحاضر عن الماضي وعن المستقبل فقد أصبحت (ج هـ ل) لا تتضمن (ل هـ ج) وهذا مستحيل ؛ لذلك كان الذي يحيا الحاضر منقطعاً عن الماضي والمستقبل لا يحياهما إلا حياة كحياة الحجارة .. وحتى الحجارة ذاتها لا يمكن أن تقطع من ماضيها ومستقبلها لتعيش حاضرها فحسب ، وإذا حدث ذلك فإنها ليست بحجارة لأنها ليست بشيء . ومن أقوالهم « أيام كانت السلام رطاباً » والسلام هي الحجارة ؛ كانت رطبة ثم قست فهي موصولة بالماضي أيضاً . وإن الحاضر يتضمن الماضي والمستقبل ، وإذا لم يتضمنهما فليس بحاضر لأنه ليس بشيء ، وعلى قدر وجود الماضي والمستقبل في الحاضر يكون الحاضر . وحين يتم الانتقال من (ل هـ ج) إلى (ج هـ ل) فإن موجود ما في (ج هـ ل) هو : (ج هـ ل) + (ل هـ ج) . وفي كل مرة يضاف ما مضى إلى ما هو قائم ، وإن الفأس الحجرية موجودة في سفينة الفضاء على صورة ما . ولكن الإنسان حتى الآن لم يستطع أن يحمل في وعيه هذه المراحل ، فهو يحاول حملها كجماعة ، والجماعة تحاول أن تحمل في وعيها ما يمكن حمله من الماضي في حاضرها لتسلمه إلى المستقبل . وتاريخ الإنسانية المدون حافل بالأضداد المتنافرة المتصارعة المتفانية ، وسوف يحفل بالأضداد المتعاونة المتآلفة المتحدة ، ولن تسخر الإنسانية من نفسها إلى الأبد إذا قدر لها أن تبقى . إن هذا الصراع الذي أرّخته الأفكار المدونة ليس صراع الأضداد التي تعمر الأرض ، إنه صراع ما قبل البداية ؛ البداية التي يبدأ بها تاريخ الإنسانية بمعناه الإنساني . إن ضدي في ذاتي ، وأنا أطلبه لأقتص منه في ذوات الآخرين بأسماء لا حصر لها ، أطلبه في غير محله فلا أجده وإنما أجد ما ألعب به ويلعب بي ، وباللعب تتعلم الإنسانية اليوم ولكنه لعب وليس كاللعب ، ولا مسوغ للعب الإنسانية إلا وجودها على عتبة إنسانيتها .

والقوم صوروا الوجود من حولهم في لهجتهم حين لهجوا به ، ففي لحن قولهم لحونة ، وفي حركة ألفاظهم حركته ، كأنهم يصنعونه على مثالهم ، وكأن مثالهم الذي يصنعون الوجود على قدره صورة لهذا الوجود ، ترتسم عليها ملامح الإنسان ، كما يرتسم عليها التاريخ الطبيعي ، فشجرة الإنسان لا تؤرخ في قشرتها عدد السنين فحسب وإنما تؤرخ أيضاً مراحل المسيرة الإنسانية المتعاقبة ، وهي على هذا المعنى تؤلف بين الفكر والمادة في وحدة واحدة

متسقة هي مادة وفكر معاً ، ففي حركتها المادية حركة المادة ، وفي انعكاس المادة في الصوت الإنساني صورة الفكر مكتوبة على صحيفة المادة بألفاظ لم تخطىء في تراكيبها ، لأن تاريخ الحركة المادية لا يجري خطأ ، فالشجرة لا تثمر قبل أوانها ولا بعده ، ولا تكذب على البيئة من حولها ، ولا تكذب عليها البيئة . واللفظ كالشجرة جاء صحيحاً في تراكيبه وصيغه ، وأخذه الرواة من لسان القديم ، كما أخذ العلماء تاريخ الطبيعة من الطبيعة ذاتها ، لم يشك العلماء في عطاء الطبيعة ، وسجلوه كما أعطته حركة المادة ، كما لم يشك القوم في عطاء الحرف من أي لسان أصيل نطق به في أيامه الأولى ، وما جاء في الطبيعة من شذوذ نقل عن الطبيعة على شذوذه . وما جاء في الحرف من شذوذ نقل على شذوذه ولا شفيع له إلا أنه ورد على الصورة التي ورد عليها ، كما أنه لا شفيع لما شذ في حركة الطبيعة إلاّ أنه جاء على الصورة التي جاء عليها ، وهو شذوذ كما يبدو لنا وليس شذوذ كما هو في ذاته . لهجوا بالوجود من حولهم ، ونقلوه من واقعه الحي إلى سجل حي ناطق على الدهر في أصوات تقع من هذا الوجود موقع الصوت من الصدى ؛ لهجوا بالوجود كما يلهج الفصيل ، يأخذ في الرضاع ، رضعوا لبانه كما رضع الطفل لبن أمه .. وجروا على ذلك فصار من عادتهم ، وبدؤوا يجهلون على ما لهجوا به ، يتجاوزونه بالمبالغة في كل شيء ؛ بالتفاخر بالأنساب ، والأيام ، والكرم ، والآباء ، والأنفة ، والحميّة حميّة الجاهلية .. وكانت الجاهلية جاهلية في كل شيء .. كانت مغالاة في الخير وفي الشر وجاءت الدعوة إلى القصد بالإسلام ولهج القوم بالقصد الذي نقل الجهل واللهج إلى لهج جديد تجاوز اللهج الأول الذي كان انفعالاً وفعلاً بالوجود من حولهم ، كما تجاوز مغالاتهم في الفعل والانفعال إلى لهج جديد جاء قصداً وسبقاً . والألفاظ في صيغها اليوم تعلن لنا أن جهلها ليس ضد علمها ، ولا سكونها ضد حركتها ؛ لأن من العلم جهلاً ، ومن الجهل علماً . وما السكون إلا حركة تباطأت ، وما الحركة المتضائلة المتقاصرة إلاّ تباطؤاً بدا وكأنه سكون . ليس هناك شيء مطلق في ألفاظ جاءت على صفة الوجود من حولها ، إنه وجود مجازي وهي من مثله ، فهي متضادة متشابهة معاً . وحين عرض المربي جون ديوي لمعنى (المهنة) ونقيضها لاح له أن نقيضها ليس الراحة أو الثقافة[1] ، بل نقيضها السير بغير علم ولا هدى ، وتحكم النزوات ، وقلة تراكم الأعمال في خبرة الفرد ؛ هذا من الناحية الشخصية ، أما في الناحية الاجتماعية فنقيضها التظاهر الفارغ والاعتماد الطفيلي على الآخرين . ثم يقول : « وما المهنة إلا اصطلاح واضح الدلالة على اطراد أعمال الفرد ، كما تشمل نمو الاستعداد الفني

(١) الديمقراطية والتربية لجون ديوي ١٣١

بمختلف أنواعه ، والاستعداد العلمي الخاص ، والمواطنة الفعالة ، ذلك إلى الأعمال المهنية والتجارية والأعمال الآلية والأعمال التي تستدر الربح » . كما يرى ديوي أن[1] : « نقيض إعطاء المادة جاهزة والإصغاء إلى مقدار الدقة التي بها يوردها الطالب ليس سكون المعلم بل اشتراكه مع الطالب في الأعمال ، وهنا في هذه الأعمال المشتركة يصبح المعلم متعلماً ، ويغدو المتعلم من حيث لا يدري معلماً ، وبوجه عام كلما قل شعور أحدهما بتعلمه أو تعليمه كان ذلك خيراً وأبقى » .

إن جون ديوي يجري مع الأضداد العرفية حين يرى أن الراحة ليست ضد المهنة التي هي الخدمة في صورة من الصور . وأضداد هذه اللغة ترى أن المهنة بوصفها عملاً هي ضد الراحة . والساقي الذي يمهن في خدمة أهله بنضح الماء (ينهم) بذلك النفس الطويل المتلاحق الصادر على لحن معروف عند السقاة يرتاح به لينفس من كربة الجهد :

مالك لاتنهم يا رواحة إن النهيم للسقاة راحة

وليست الراحة هذه بهذا النهيم شيئاً خارجاً عن العمل ؛ بل إنها قائمة فيه ، تتخلله وتمتزج به ، ولو نظرنا لها لوجدناها عوناً على مواصلته ليبلغ مدى معيناً ، وهي راحة من جنس المهنة ، وحروف (م هـ ن) هي نفسها حروف (ن هـ م) .

إن (المهنة) التي هي : « اصطلاح واضح الدلالة على اطراد أعمال الفرد ، ونمو الاستعداد الفني بمختلف أنواعه والاستعداد العلمي الخاص والمواطنة الفعالة إلخ .. » تجد نقيضها القائم فيها في لغة القوم في (النهم) الذي هو ميل لا يرتوي بغية الخروج من العادة إلى التجديد بالشوق والولع . ومعروف عند القوم : منهومان لا يشبعان ؛ طالب علم وطالب مال ، وكل منهما مستزيد في طلبه ، مقبل على الإكثار من هذه الاستزادة المستمرة ، وهذا الإقبال الذي لا إدبار فيه هو النهم .. فالنهم وهو الشوق الجديد لكل جديد ضد العادة التي تجري بحكم التكرار على نمط واحد لا تخرج عنه ، وإن كان لا تكرار في الوجود ، غير أن التغيير والتطور حين يضعفان يجعلان العمل في سيره كأنه شيء متكرر .

إن النهم بما فيه من ولع ضد المهنة ، ولكنه ضد من جنسها قائم فيها . والسقاة حين يستقون في ملل لا ولع فيه غير راضين عن الجزاء . ولو أنهم استقوا راضين لتذوقوا حلاوة النهيم في أنفسهم ، وحلاوة النهم إلى ثمار ما يسقون ماهنين . كالذي مر على ﴿ أمة من الناس

(١) الديمقراطية والتربية لجون ديوي ٨٩

يسقون ، ووجد من دونهم امرأتين تذودان ، قال : ما خطبكما ، قالتا : لا نسقي حتى يصدر الرعاء ، وأبونا شيخ كبير . فسقى لهما ﴾ [القصص : ٢٣/٢٨ ـ ٢٤] ثم استمر يسقي ثماني أو عشر سنوات ؛ كان يسقي منهوماً بما في النهم من ولع لأنه مطمئن إلى خير ما يعمل .

إن (النهم) من طبيعة (المهنة) حين تخرج من نطاق العادة المضروب من حولها إلى التطلع نحو الجديد ، والماهن يصبح منهوماً بتطلعه المستمر للتجديد . والذين نظروا إلى التضاد لم ينظروا إليه على أنه مراحل متعاقبة لصنع الحياة . وأن اصطراع الأضداد في هذه المراحل في سبيل التجديد ، غير اصطراع الأضدادالمتفانية لعرقلته ، إن الضد يفنى في سبيل إحياء ضده وتمكينه من قيام دوره في حركة الوجود . وطبيعة الجدل في هذا اللفظ حين تجعل الحركة (كمّاً) في ذاتها ، و (كيفاً) في الحركة التي تليها ؛ تجعل (الماهن) في تطلع دائم إلى الحركة المقبلة ليرى فيها (كيف) الحركة القائمة ، وكأن هذا التطلع هو (النهم) . والألفاظ كالبدهيات بسيطة في طبيعتها عميقة الأثر في دلالاتها حين يتمكن المتطلع فيها من رؤية طبيعة التناقض القائمة عليه . و (النهم) حين يبصر يصبح (مهنة) بالممارسة ، وليست صوره القائمة على مثل إفراط الشهوة إلى الطعام بحيث يمتلئ البطن ، ولا ينتهي النفس ولا يظل جانب من جوانب هذا قائماً لا يرتوي إلا للإبقاء على الشوق حياً ، وليست هذه الصور وأمثالها هي (النهم) وإلاّ لما صح القول : منهومان لا يشبعان ؛ طالب العلم وطالب مال وإن آخر (ن هـ م) الذي هو أول (م هـ ن) يعلن أن نهاية الشوق هي بداية العمل فالنهم شوق عارم لا يرتوي في كل شيء ، وهو حين يجري في نطاق العادة يصبح (مهنة) كطلب العلم أو أي عمل آخر . وحين يخرج الفكر المتطلع إلى التجديد من طوق الحركة القائمة إلى (كيفها) في الحركة المقبلة بشوق وولع فهو في نهم جديد يعتاده فيصبح مهنة ثم يخرج عليه إلى (نهم) آخر .. وهكذا دواليك ، من مهنة إلى نهم ، ومن نهم إلى مهنة ؛ تلك هي مسيرة الأضداد المتعاونة المتآلفة المتحدة . والخطر كل الخطر أن تنقطع (المهنة) عن النهم والتطلع ، فتنقطع عن التجديد والتطور . والخطر كل الخطر أن ينقطع (النهم) عن المهنة فيصبح تطلعاً لا ممارسة فيه ، ولا معاناة ، ولا يتمثل في مسلك واضح معروف ، ونزوع يثبت أقدامه في العمل الدائب المستقر . وليست راحة السقاة بالنهيم في تلك الأنفاس المصعدة إلا تطلعاً لحركة مقبلة ، وتنفيساً عن حركة مضت وانقضت .. إن المهنة تأخذ بزمام (النهم) إلى حلبة التطبيق العملي ، وتدفع به إلى القصد والاعتدال في خطوات موزونة منتظمة ، وترسم له طرق سيره واضحة المعالم بينة المسالك ، ذات نسق يجري والحركة العامة في جدول

الوجود . فإذا أوشك سلطان العادة في (المهنة) أن يكون هو الغالب جاء بالنهم من جديد فأخرجه من ضيقه إلى سعة التجديد . وقيام التشابه بين (ن هـ م) و (م هـ ن) واضح من حروفها الواحدة . وتركيبهما على نسق واحد ، سوى أن آخر أحدهما أول الآخر والعكس بالعكس . وهذا التشابه بين المراحل هو الذي يجعل إحداهما نتيجة للأخرى ، وهو الذي يمكن من التعاقب والتتالي بينهما لأنه لا يمكن أن يكون هناك تعاقب أو توال بين مرحلتين لا تشابه بينهما ، حتى إذا وقع التعاقب بالانتقال من مرحلة إلى أخرى كالانتقال من (ن هـ م) إلى (م هـ ن) أو بتكرار الانتقال من (م هـ ن) إلى (ن هـ م) ثانية ؛ فإن التضاد يقوم بين المرحلتين ، وكذلك الأمر في الفكر الإنساني . لذا يقول ديوي : « فلا بد للأوضاع المعضلة من أن تكون مشابهة شبهاً كافياً للأوضاع التي سبق للطلاب معالجتها حتى يتسنى لهم السيطرة على وسائط حلها » وهذا الذي يطلبه ديوي لا مجال لتحقيقه إلا بسلوك طريق الجدل هذا ، ووضع الضد إلى جانب ضده ، والإلماح إلى ما بينهما من تشابه ، ليكن الانتقال من حال الغموض إلى حال الوضوح ، وكأنه انتقال من واضح إلى أوضح والوضوح هنا تجلى في تلك الحال الجديدة التي تجمع في طواياها بين خبرة الماضي ووعي الحاضر . والمهم في الأمر وضوح ما بين الشيئين من تضاد وتشابه معاً ، ذلك الوضوح الذي ينير طريق الحل ويحققه ؛ تلك هي صورة المهنة والنهم بعد بلوغها مرحلة من التطور .. أما صورة التناقض بين اللفظين في أيامها الأولى فلم تكن على مثل هذه الصورة ، فقد كانت بسيطة كل البساطة ، فلم تكن المهنة إلا عملاً أولياً ، كنضح الماء من الحوض لسقي الماشية ونحو ذلك . ولم يكن النهم إلا تلك الفترة التي تأتي بمثابة رد فعل لها . وكأن المهنة هي نضح الماء ، وكأن النهيم ذلك النفس الطويل الذي يصدره المستقي يرتاح به وهو يعمل ؛ إنها راحة من جنس العمل ذاته ، وراحة تتخلل حركة العمل ، وكأنها في حقيقة الأمر بمثابة استعداد للخطوة التالية ، وكأن الساقي في عمله يعتمد على نهيه ليرتاح ، وليس على معونة الآخرين ، إن هذا النهيم في العمل تطوير للعمل بالعمل ، وهو عمل جاء على صورة الراحة . إن هذا النفس الطويل الذي يصعده من ينضح الماء صدى طبيعي لحركة العمل .. إنه صدى للامتهان ، وفسحة لاستقبال الخطوة الآتية ، وكأن المهنة على اطراد في حركة النهم .. ولكن تبقى المهنة حركة ، ويبقى النهم استراحة من تلك الحركة على صورة ما .

والقلبُ يعمل ماهناً يخدم الجسم ، ينهم بين الدفع والقبض في انقباضه ليرتاح بالنهيم لكي يقوم بدفع جديد . وجميع حركات الوجود على هذا . وديوي نفسه يرى في اللّعب مقدمة

للتعلم ، فالمتعلم يتعلم لاعباً ، ويلعب متعلماً ، وحين لا يكون الأمر كذلك فقد كل من التعلم واللعب صلته بحركة الوجود . وأصبح شيئاً آخر . لقد وجد جون بول سارتر نفسه في أعلى درجات الحرية حين كان على شر حال في سجن الغزاة ، وماذاك إلا لأنه عاش حريته في سجنه ، أي عاش راحته وتحرره في قيده .

(ل م ع) - (ع م ل) :

(ل م ع)[1] : لمع الشيء : برق وأضاء ، والتمع مثله . وأرض ملمعة : يلمع فيها السراب واللماعة . الفلاة . واليلمع : السراب للمعانه . ويلمع : اسم برق خلب للمعانه ، ويشبه به الكذوب فيقال : هو أكذب من يلمع . قال الشاعر :

إذا ما شكوت الحب كيما تثيبني ... بودي قالت إنما أنت يلمع

واليلمع : ما لمع من السلاح كالبيضة والدرع . وخد ملمع : صقيل . ولمع بثوبه وسيفه : أشار ، وقيل : أشار للإنذار . ولمع : أعلى ، وهو أن يحركه ليراه غيره فيجيء إليه .

ومنه حديث زينب : « رآها تلمع من وراء الحجاب » أي تشير بيدها . ولمع الرجل بيده : أشار . وألمعت المرأة بثوبها وسوارها : كذلك ؛ قال عدي بن زيد العبادي :

عن مبرقات بالبرين تبدو ... وبالأكف اللامعات سور

ولمع الطائر بجناحيه وألمع بها : حركها في طيرانه وخفق بها . ويقال لجناحي الطائر: ملمعاه ؛ قال حميد بن ثور يذكر قطاة :

لها ملمعان إذا أوغفا ... يحثان جؤجؤها بالوحى

أوغفا : أسرعا ، والوحي هنا : الصوت ، وكذلك الوحاة ، أراد حفيف جناحيها . قال ابن بري : والملمع : الجناح . وأورد حميد بن ثور : وألمعت الناقة بذنبها : رفعته فعلم أنها لاقح ، وهي تلمع إلماعاً إذا حملت . وألمعت ، وهي ملمع أيضاً : تحرك ولدها في بطنها . ولمع ضرعها : لوّن عند نزول الدرة فيه . وتلمع وألمع ، كله : تلوّن عند الإنزال .

قال الأزهري : لم أسمع الإلماع في الناقة لغير الليث ، وقوله ألمعت الناقة بذنبها شاذ . وكلام العرب : شالت الناقة بذنبها بعد لقاحها ، فإن فعلت ذلك من غير حبل قيل : أبرقت فهي مبرق . والإلماع في ذوات المخلب والحافر : إشراق الضرع ، واسوداد الحلمة باللبن للحمل.

---

(١) القاموس المحيط ولسان العرب مادة (ل م ع) .

يقـال : ألمعت الفرس والأتـان ، وأطبـاء اللبؤة إذا أشرقت للحمل واسودت حلمـاتها . الأصمعي : إذا استبـان حمل الأتـان ، وصـار في ضرعهـا لمع سواد فهي ملمع . وقـال في كتـاب الخيل : إذا أشرق ضرع الفرس للحمل قيل : ألمعت . قال : ويقال ذلك لكل حـافر وللسبـاع أيضاً .

واللمعة : السواد حول حلمة الثدي . وقيل اللمعة : البقعة من السواد خـاصـة ، وقيل : كل لون خالف لوناً لمعة وتلميع . وشيء ملمع : ذو لمع ؛ قال لبيد :

مهـلاً أبيت اللعن لا تـأكل معــه إن إستـــه من برص ملمّعــــة

ويقال للأرض : الملمع . واللمع : تلميع يكون في الحجر والثوب ، أو الشيء يتلون ألواناً شتى . يقال : حجر ملمع ، وواحـدة اللمع : لمعـة ، يقـال : لمعـة من سواد أو بيـاض أو حمرة . ولمعـة جسد الإنسان : نعمته ، وبريق لونه . قال عدي بن زيد :

تكـذب النفـوس لمعتهـا وتحـور بعــد آثـــارا

واللمعة : قطعة من النبت إذا أخذت في اليبس . قال ابن السكيت : يقال لمعـة قـد أحشّت ، أي قد أمكنت أن تحش ، وذلك إذا يبست . واللمعة : الموضع الذي يكثر فيه الخلى ، ولا يقال لها لمعة حتى تبيضّ . وألمع البلد : كثر كلؤه . ويقال : هذه بلاد قد ألمعت حين يختلط كلأ عام أول بكـلأ العـام . وفي حـديث عمر : أنـه رأى عمرو بن حريث فقـال : أين تريـد ؟ قـال : الشام ، فقال : أما إنها ضاحية قومك ، وهي اللماعة بالركبـان ، تلمع بهم أي تـدعوهم إليهـا ، وتطّبيهم . واللمـع : الطرح والرمي . واللمـاعـة : العقـاب ، وعقــاب لمــوع : سريعـــة الاختطـاف ، والتمع الشيء : اختلسـه . وألمع بـالشيء : ذهب بـه . قـال ابن بزرج : يقـال : ألمعت بالشيء وألمعت به : أي سرقتـه . وألمع بمـا في الإنـاء من الطعـام والشراب : ذهب بـه . والتمع لونه : ذهب وتغير .

يقال للرجل إذا فزع من شيء أو غضب وحزن فتغير لونه : قد التمع لونه . وفي حـديث ابن مسعود : أنه رأى رجلاً شاخصاً بصره إلى السماء في الصلاة فقال : ما يـدري هـذا لعل بصره سيلتمع قبـل أن يرجـع إليـه ؛ قـال أبـو عبيـدة : معنـاه يُختلس . يقـال : ألمعت بـالشيء إذا اختلسته واختطفته بسرعة . ويقال التمعنـا القوم : ذهبنـا بهم . واللمعـة : الطـائفـة . قـال : واللمعة الموضع الذي لا يصيبه الماء في الغسل والوضوء . وفي الحديث : أنه اغتسل فرأى لمعـة في منكبه ، فدلكها بشعره ، أراد بقعة يسيرة من جسده لم ينلها الماء ، وهي في الأصل قطعـة من النبت إذا أخـذت في اليبس . وفي حـديث دم الحيض : فرأى بــه لمعـة من دم . واللـوامـع :

الكبد . قال شمر : ويقال لمع فلان بالباب : أي برز منه .

واللامعة واللماعة : اليافوخ من الصبي مادامت رطبة لينة . ويقال : ذهبت نفسه لماعاً ، أي قطعة قطعة .. واليلمع ، والألمع والألمعي واليلمعي : الذي يتظنن الأمور فلا يخطىء ، وقيل : الذكي المتوقد ، الحديد اللسان والقلب . قال الأزهري : الألمعي الخفيف الظريف ؛ وأنشد قول أوس بن حجر :

الألمعي الذي يظن لك الظّـ ـنّ كأنْ قد رأى وقد سمعا

وقيل : الألمعي إذا لمع له أول الأمر عرف آخره ، فيكتفي بظنه دون يقينه ، وهو مأخوذ من اللمع ، وهو الإشارة الخفيفة ، والنظر الخفي .

حكى الأزهري عن الليث قال : اليلمعي والألمعي : الكذاب مأخوذ من اليلمع وهو السراب . قال الأزهري : ماعلمت أحداً قال في تفسير اليلمعي من اللغويين ماقاله الليث ؛ قال : وقد ذكرنا ماقاله الأئمة في الألمعي ، وهو متقارب يصدق بعضه بعضاً ، قال : والذي قاله الليث باطل ، لأنه على تفسيره ذم ، والعرب لا تضع الألمعي إلا في موضع المدح .

قال غيره : والألمعي واليلمعي : الملاّذ ، وهو الذي يخلط الصدق بالكذب . والملمع من الخيل : الذي يكون في جسمه بقع تخالف سائر لونه ، فإذا كان فيه استطالة فهو مولع .

(ع م ل)[1] : في الحديث : ماتركت بعد نفقة عيالي ، ومؤونة عاملي صدقة ؛ أراد بالعامل : الخليفة من بعده . والعامل : هو الذي يتولى أمور الرجل في ماله وملكه وعمله ، ومنه قيل للذي يستخرج الزكاة عامل . والعمل : المهنة والفعل . واعتمل الرجل : عمل بنفسه . أنشد سيبويه :

إن الكريم وأبيك يعتمل إن لم يجد يوماً على من يتكل
فيكتسي من بعدها ويكتحل

وقيل : العمل لغيره ، والاعتمال لنفسه . واستعمل فلان غيره : إذا سأله أن يعمل له . واستعمله طلب إليه العمل . واعتمل : اضطرب في العمل . ورجل عمول : إذا كان كسوباً . ورجل عمل : ذو عمل . ورجل عمول : بمعنى رجل عمل ، أي مطبوع على العمل . والعملة : العمل ؛ إذا أدخلوا الهاء كسروا الميم . والعملة والعملة : ما عمل . والعملة : حالة العمل .

---

(١) لسان العرب والقاموس المحيط ، مادة (ع م ل) .

ورجل خبيث العملة : إذا كان خبيث الكسب . وعملة الرجل : باطنته في الشر خاصة ، وكله من العمل . وقالت امرأة من العرب : ما كان لي عملة إلا فسادكم ؛ أي ما كان لي عمل . والعِملة والعُملة ، والعَمالة والعُمالة ؛ الأخيرة عن اللحياني ، كله أجر ما عمل . وعمّلت القوم عمالتهم : إذا أعطيتهم إياها . قال الأزهري : العُمالة بالضم : رزق العامل الذي جعل له على ما قلد من العمل . والمعاملة في كلام أهل العراق هي المساقاة في كلام الحجازيين . والعَمَلة : قوم يعملون بأيديهم ضروباً من العمل في طين أو حفر أو غيره . ويقال : لا تتعمل في أمر كذا : لا تتعنّ . وقد تعملت لك : أي تعنيت .

واليعملة من الإبل : النجيبة المطبوعة على العمل ، ولا يقال ذلك إلا للأنثى ؛ هذا قول أهل اللغة ، وقد حكى أبو علي : يَعْملٌ ، ويَعْمَلةٌ واليعمل عند سيبويه : اسم لأنه لا يقال جمل يعملٌ ولا ناقة يعملة . وقال كراع : اليعملة : الناقة السريعة ، اشتق لها اسم من العمل . وناقة عملة بينة العمالة : فارهة ، مثل اليعملة وقد عملت . وحبل مستعمل : قد عمل به ومهن . وفي الحديث : « لا تعمل المطي إلا إلى ثلاثة مساجد » أي لا تحث ولا تساق . ومنه حديث الإسراء والبراق : « فعملت بأذنيها » أي أسرعت لأنها إذا أسرعت حركت أذنيها لشدة السير . وعمل البرق عملاً فهو عمل : دام . والعوامل : الأرجل ، وبقر الحرث ، والدياسة . وعامل الرمح وعاملته : صدره دون السنان . وطريق معمل : أي لحب مسلوك . قال الأزهري : والمسافرون إذا مشوا على أرجلهم يسمون بني العمل . وشراب معمول : قيل هو الذي فيه اللبن والعسل والثلج .

كأن لفظ (ل م ع) يتجه إلى حركة الشيء تنبىء عن حال تزول بسرعة.. وكأن لفظ (ع م ل) يتجه إلى حركة الشيء تنبىء عن حال تدوم مستقرة . فهم يقولون كما مر بك : ألمع بالشيء إذا اختلسه واختطفه بسرعة . ويقولون : عمل البرق عملاً فهو عمل : دام . فالبرق يلتمع إذا أومض بسرعة ولم يدم . والبرق يعمل عملاً فهو عمل إذا دام . وبين الالتماع الذي لا يدوم ، والاعتمال الدائم تضاد يشير إلى أن (ل م ل) عكس (ع م ل) مبنى ومعنى .

وما بقي من مجازات اللفظين فهو قائم على صفة الحركة ؛ تنبىء عن شيء وتزول بسرعة في (ل م ع) وتنبىء عن شيء وتدوم مستقرة في (ع م ل) .

وكما أن البرق والرعد مقدمة المطر ، كذلك التماع الشيء مقدمة لتعرفه ، وتوقع ما يكون منه ، وقد قالوا :

الألمعي الــذي يظن لــك الظّـــــــنّ كأن قــد رأى وقــد سمعــا

فهو الذي إذا لمع له أول الأمر عرف آخره ومآله ، وهو مأخوذ من اللمع ، وهو الإشارة الخفية ، والنظر الخفي .. والألمعي الذي يتظنن الأمور فلا يخطئ فهو متوقد الذكاء ، حديد اللسان والقلب ؛ وتلك مقدمات تسبق الإقدام على العمل ، وقبل هذه المقدمات فلا عمل ...

ولو نظرت إلى أعمال الناس اليوم ، ورددتها إلى أصولها الأولى يوم بدأت أول ما بدأت لتبين لك أن أبسطها لم يكن ليبدأ لولا أن سبقه التماع كشف عن بعض جوانبه ، ثم توالى لمعاً بعد لمع ، وإيماضاً إثر إيماض حتى صار بدوامه عملاً ، كالبرق يلتمع إذا أومض وانقضى كلمح البصر ، ويعمل إذا استمر ودام كأنه مشكاة لا تنطفىء .

والكشوف العلمية تلوح أول ما تلوح لمعاً ، ما أسرع ما تمر وتحول ، وتجيء من بعدها خطوات العمل في تجارب متعاقبة حتى يشرق الصبح لذي عينين ، ويتكشف ما كان خبيئاً ، ويظهر ما كان مستوراً .

وهذه اللمع يميزها اختلافها عن غيرها « وكل لون خالف لوناً فهو لمعة وتلميع » ولو أن الرقعة في الثوب ، والومضة في الظلام ، والسواد في البياض ، والبياض في السواد ؛ فيها ما يخالف بعضها بعضاً لما تميزت . فاللمع أشياء متميزة من غيرها بمخالفتها له في لونها ، ولذا اتسع مجاز اللفظ ، فصارت قطعة النبت إذا أخذت في اليبس لمعة ـ لأنها تميل عند ذاك إلى البياض والالتماع .. وصار الموضع الذي فيه الخَلَى ـ وهو نوع من النبت ـ لمعة ، لتميز الأرض الخضراء مما حولها بخضرتها اللامعة . وأرض الشام لماعة بالركبان لما يلتمع فيها من خضرات تدعوهم إليها وتطّبيهم . وطرح الشيء ورميه : لمع ، فهو كالإيماض يلوح مسرعاً وينقضي . ومثل ذلك إلماعك بالشيء تذهب به فكأنه لم يكن ؛ كاللمعة ما أسرع ما تلوح وتزول . وأنت حين تلمع بالشيء تختلسه ، وتختطفه بسرعة .

وقد رأيت أن هذه مجازات يخرج بعضها من بعض ، فهي متشابهة لأنها كلها من واد واحد في حركتها الأولى ، وتمضي إلى مستقر واحد في مجازها .

وما هي في امتدادها إلا صورة لذلك التفجر السكاني في العالم اليوم ، يتفجر بالتوالد فإذا هو لا حصر له ، وكل ينزع إلى أصول أولى صدر عنها .

وإذا بدأ البرق أول ما بدأ بالإيماضة فإنه منته بها أيضاً ، وبين الإيماضتين عمل .

وإطلاق القوم اسم العمل على مادام من البرق لا يراد منه البدء ولا النهاية وإنما يراد منه ذلك الاستمرار بين البدء والنهاية ، لأنه لو بدأ وانتهى بسرعة لما سمي آنذاك إلا التماعاً وهو عمل بدوامه ولولا دوامه لما سمي عملاً ، ومن هنا كان خير الأعمال ما داوم صاحبه عليه . والعمل المتقطع (لماع) واللماع أن يذهب الشيء وينقضي قطعة قطعة وكأنه لا يستمر متصلاً .

والعمل حين يتقطع (لماعاً) أي قطعة بعد قطعة فكأنك تطرحه ، أو ترميه لترتاح منه ، وتقف عند هذا الحد دون أن تتطلع إلى شيء جديد ، والتطلع إلى الجديد (التماع) أيضاً ، ولكنه التماع لحال غير معتادة ، فالمعتاد لا يفطن إليه ولا يلمع ، لأن العادة ذهبت به عن مجرى التفكير ، ولا يلتمع إلا ما خالف عموم الشيء وظهر عليه كالرقعة الخلق في الثوب الصالح ، أو كالرقعة ما تشاء في العين واليد قوة ومتانة يرقع بها الثوب الخلق ، فالرقعتان ملتمعتان ، الجديدة والخلق ؛ الأولى بجدتها ، والأخرى بخلقها واهترائها ، فالالتماع تميز الشيء عما حوله ، وهو نكوص إن كان تدنياً ، وهو تسام إن كان تطلعاً إلى شيء جديد .

والذي يعمل إما أن ينكص ويتراجع حين يلتمع في عمله ما هو فيه كالرقعة الخلق في الثوب الجديد ، وإما أن يتسامى فيه حين تلتمع فيه رقعة جديدة ملء العين واليد متانة وقوة ، وهو متوقف في عمله حين يجريه على عادته فيخرج حين يخرج منه دون أن تلتمع له حال أخرى يكون عمله فيها خيراً مما هو عليه ، فهو ليس ألمعياً يتظنن مجيء الأمور على نحو أحسن فلا يخطىء الخطوة الفضلى في طريق التطور ، والذي لا يلمع إلى شيء جديد يستشرف أفقه ، ويتطلع إلى ما بعده ، يحيا فيا بين يديه من معتاد العمل ، حياة لا تطلع فيها ، ولا تلمع بجديد ، فهو كالمتوقف إن لم يكن متوقفاً .

وهكذا ترى أن (العمل) يسبقه (الإلماع) إليه في تظنن سابق يستشرف معالمه ، ويتطلع في مداه ، ويتلوه (الإلماع) إلى التجديد فيه ، فهو مسبوق بإلماع ومتلو بإلماع .. وهو بينهما عمل بين إلماعين ، وهذا هو تعاقب الأضداد وتتاليه لنسج حلة العمل الإنسانية . والالتماع والاعتمال يكادان لا يتميزان في المرحلة الحيوانية ، والمرحلة الدنيا من الإنسانية ، ويبدأ التميز حين تتقدم العمل طليعة في صورة إلماع بإشارة أو نظر إلى الحال التي سيكون عليها العمل . وفي المرحلة الحيوانية ، والمرحلة الدنيا من الإنسانية يكاد يتحد الالتماع والاعتمال ؛ فالحيوان والإنسان فيها يقومان في الوقت نفسه بالتماع الشيء وعمله في آن واحد ،

فالذئب تلمع إليه الفريسة فيهجم عليها لا فاصل بين إلماعها وهجومه ، وقل مثل ذلك في أعمال الإنسان البدائي ؛ فهو ما أن تلمع إليه حال حتى ينصرف إليها أو ينصرف عنها وقد اتحد إلماع الشيء بانصراف إليه أو عنه ؛ فالمراحل تكاد تكون متحدة . وتبدأ المراحل بالتمايز بسبق الإلماع وتوسط العمل فالإلماع إلى عمل جديد .

وهذه المراحل المتعاقبة التي يدل عليها منطق الحرف تضع العمل بين إلماعين ، وهذا الوضع له معناه الكبير ، لأن العمل إن لم يكن بين إلماعين فهو عمل بدائي إن لم ينحط إلى مرتبة الحركة في الحيوان الأعجم فإنه منحط حتماً إلى شكل بدائي من أشكال الحركة عند الإنسان البدائي .. والذي تضعه الآلة اليوم إلى جوار حركة واحدة يقوم بها ولا يتعداها مثل الأعمال التي يقوم بها الإنسان على طريقة (البساط الدائر) يمر هذا البساط على عمال كثيرين ، يضع كل عامل شيئاً معيناً في الجهاز المراد عمله ، فإذا أتم البساط دورته ، أصبح الجهاز كاملاً ، هذه الحركة الواحدة تلغي إنسانية الإنسان لأنها تسقط من عمله (الإلماع) السابق واللاحق لتبقيه عملاً صرفاً لا يلمع ولا يشير بشيء . وإذا كان العمل يتجه إلى حركة الشيء تنبيء عن حال تسير سيرها الطبيعي بدوام واستقرار ، فإن اللمع حركة تزول بسرعة ولا تستقر . والذي يوضح التضاد هو لفظ(م ع ل) الذي هو ضد (ع م ل) أيضاً لأن الحرف الثالث لا يغير من الوجهة ، ولأن المقارنة هنا بين ثنائي وثنائي ، والثنائي هو الأصل في الحركة . فالمعل : الاختلاس بعجلة ، والاختطاف . والمعل : إخراج الحوار من حياء الناقة إعجالاً لخروجه على طبيعته . ومعل أمره : أفسده بإعجاله . وتتجه معاني المعل إلى السرعة والإفساد والاختلاس والاختطاف والخروج على غير الطبيعة المعتادة ، وكل هذه المعاني ضد معاني العمل التي تنصرف إلى مجيء الحركة على طبيعتها المعتادة في دوام واستقرار كالبرق إذا دام وثبت فإنه يعمل . ومعاني المعل تلتقي مع معاني اللمع ، وكلاهما ضد العمل وكل منهما يصور جانباً من جوانب التضاد . ويلاحظ دائماً وكما هي الحال هنا أن اختلاف الوجهة يؤذن بصور من التضاد لا حصر لها ، كما يؤذن اتحادها بصور من التشابه لا حصر لها أيضاً . والعمل ما جاء على الطبيعة المعتادة ، والمعل ما جاء على خلافها ، ولكن طبيعة المجاز ليس لها حدود . ولعلهم حين عرفوا ذلك أقاموا طليعة تنظر في الإلماع فقط فتكون قبل العمل وبعده إلماعاً يسبق العمل ويتلوه كالمهندسين في كل ميدان . ولكن هذا لا يكفي قطعاً ولا بد للإبقاء على إنسانية الإنسان من ترويضه بالإلماع ، في دورات أو ضروب أخرى من العمل ، أو تنويع العمل نفسه لئلا تزول إنسانيته ، فتبقى في المظهر دون المخبر ، وأن ينصرف إلى عمل يتجدد به .

وتنويع العمل يستلزم بحكم هـذا التنويع أن يكون مسبـوقـاً ومتلـواً بـإلمـاع ؛ مسبـوقـاً بإلماع إلى ظواهره الجديدة ، ومتلواً بإلماع إلى حالته المتطورة في المستقبل .

وكل عمل لا يكون مسبوقـاً ومتلواً بـالإلمـاع فهو عمل حيـواني أو عمـل إنسـاني في بـدايـة مراحله ، ولو كان عملاً في سفن الفضاء ، فالعمل مهما سما وعلا فـإنـه حين لا يلمع في البـدء وفي الختام هو عمل حيواني أو عمل بدائي في أكبر تقدير ، والإلماع أزهار التجديد وهو إنساني بقـدر مـا يلمع من عتبـات الحـاضر إلى قمم المستقبل . والقول بـأن الإلمـاع يجب أن يسبـق وأن يتلـو العمل ليكون إنسـانيـاً لا يعني أنـه إلمـاع عنـد الخطوة الأولى من البـدء ، والخطوة الأخيرة من الانتهـاء .. إن كل جزء من أجزاء العمل مهما صغر أو كبر مهما كان بسيطـاً أو عظيمـاً لا يسبقـه ويتلوه الإلمـاع فليس بعمل إنسـاني ، وهـذه حـال من اليقظـة لا يطيقهـا الإنسـان إلا إذا بلغ الكمال ، لذلك تراه نائماً في أكثر أوقـاتـه غـافلاً عن هـذا الإلمـاع ، ولولا أن يقظـة المجموع التي تتناوب القيام بـدور الإلمـاع على الأعمـال وبشكل يكاد يكون غريزيـاً لمـا خرج الإنسـان عن مرتبة الحيوان قيد أنملة ، ومن المعروف أنـه مـا أن تظهر حـالـة شـاذة عمـا هو معتـاد في مجـال ما حتى يقوم إلماع الجمهور بدوره في التنبيه عليها ، ولكنه إلماع تال وليس إلماعـاً سـابقـاً ، أمـا الذين يقومون بالإلماع السابق فهم قلة قليلة جداً من هذا المجموع ، وإذا كانت هناك فائـدة في الإلماع التالي للشيء ، فإن الفائدة كل الفائـدة في الإلمـاع السـابق على الشيء ، ولعل الفرق في درجة تطور مجتمع عن آخر يتمثل أكثر ما يتمثل في الإلماع السابق الذي يزداد كلمـا ذهب المجتمع في التطور إلى مدى أبعد .

أما الإلماع التالي فهو وإن نفع لكنه قليل الجدوى ، وجدواه في أنه يعمل على دفع المجتمع إلى أن يكثر فيه من يقوم بدور الإلماع السابق ليصبح العمل عملاً إنسانياً .

وكال العمل الإنساني في أن يسبقـه إلمـاع واستشراف وتطلع من المجموع ، ولا يـدخل في الوهم تلـك الحـالات المرضيـة التي تجعـل المجتمـع جـاحـداً لكل مـا بين يـديـه متطلعـاً إلى آخر يناله .. لأن هذا التطلع قائم على إنكار الواسطة بين الإلماعين وهو العمل ، فـالـذي يتطلع إلى الأفضل منصرفاً عن لحظته الآنية ، فهو بـانصرافـه عنهـا انصرف عن الخروج منهـا إلى مرحلـة الإلماع لما هو جـديـد ، وعـاد إلى مرحلـة من الإلمـاع متخلفـة وهو يحسب أنـه متقـدم ، لأنـه لا سبيل إلى الإلماع المتطلع نحو المستقبل إلا عن طريق إنجازه لما بين يديـه حـاليـاً إنجـازاً فيـه تطلع ، فالتطلع أو الإلماع يتمثل بانصرافه إلى إنجـاز مـا بين يـده إنجـازاً مسبوقـاً بـإلمـاع ومتلواً

بالماع ، أما إذا غفل عما بين يديه من عمل ليلمع فقط ، فهو ملمع في فراغ إلى فراغ ، ولن يأتي بشيء ، ولو ظهر للسذج بأنه ألمعي زمانه ، فإنه فقد الإلماع لأنه فقد العمل المسبوق والمتلو بالإلماع ، وهذه حال مرضية تنشأ في الحضارات المنقولة ، لأن هذه الحضارات تستورد أعمالاً جاهزة ، واستيراد الأعمال الجاهزة سهل ، ولكن الصعب كل الصعوبة هو استيراد (الإلماع) قبل وبعد العمل .

ولهذا ترى الناس يلمعون بما صنعت أيديهم من ملاعق الخشب أكثر من إلماعهم بالأعمال الحديثة لا يصنعونها ، لأن الأعمال الحديثة يستحيل استيرادها بما يسبقها من إلماع ، وإذا فقدت الأعمال هذه الصفة التي هي قوامها أصبحت أعمالاً متأخرة وإن كانت في ذروة التقدم ؛ هذا الكلام كله قائم على أن العمل واسطة العقد بين إلماعين ينبيء بها لفظ (ع م ل) فأنت حين تنتهي من اللام في (ع م ل) تكون قد بدأت حتماً باللام في (ل م ع) وحين تنتهي من العين في (ل م ع) تكون حتماً قد بدأت بالعين في (ع م ل) فالعمل ينتهي حتماً بإلماع ، والإلماع ينتهي حتماً بعمل . وحين لا يكون إلماع لا يكون عمل . ومتى لا يكون عمل لا يكون إلماع ، والذين يلمعون بلا عمل ينسجون لأبنائهم أثواباً من خيوط الظلام ، فقد ضل سعيهم في حياتهم وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً .

إن اتحاد العمل واللمع في لفظ واحد يشير إلى اتصالها في الواقع الذي يرمزان إليه وهو أمر لا بد منه لقيامها ، ولا يمكن قيام أحدهما دون قيام الآخر ، والذي يقع في المراحل الحيوانية ، أو المراحل البدائية من الإنسانية هو عدم التمييز بينها أو عدم وضوحه على الأقل بصرف النظر عن الوضوح الغريزي . وإذا قام العمل وحده فهو أقرب ما يكون إلى فعل الغريزة ، كما أن اللمع إذا قام وحده فهو افتراء واختلاق . فالألمعي ذو الذكاء المتوقد والقلب اليقظ والبصر الحديد الذي إذا لمع له أول الأمر عرف آخره ـ ينحط حين ينفصل عن الأمر يَتَعَرَّفُهُ ويستشرف نواحيه فإذا هو ملاَّذٌ يخلط الصدق بالكذب ـ وليس هذا في لفظ الألمعي من قبيل التضاد ، فكل الألفاظ تجري هذا المجرى وتتردد بين أقصى درجات الشيء وأدناها .

والشيء يلمع لك في واقعه الحي ، ويلمع لك في خيالك المختلق ، والإلماع من واقع حي ماثل في الوجود غير الإلماع من الشيء يخيل في الذهن وليس له وجود في الخارج ، فالإلماع الأول موصول الرحم بالعمل ، والإلماع الثاني ليس له في واقع العمل من وجود ، ولعل الإنسان قد اجتاز بحكم التطور هذا المنطق إلى وجوهه الدقيقة في التطبيق العملي ، ولم يعد

يجادل في قيمة الإلماع قبل وبعد العمل ، ولكن الغـايـة من هـذه السطور ربـط تطور الحـاضر بقواعده الأولى ، وأصوله التي تفرع منها وصدر عنها ؛ تلـك هي الغـايـة وذلـك هو الغرض ، فالحركة في مظاهرها السالفة والموغلة في القدم تحتوي في مضمونها على مـا يصلهـا بـالحركـة في يومنا هذا وفيما يأتي . وإذا كانت الحركة في أولها إشارة إلى شيء وحالاً تميز من غيره بجـدتـه ثم أصبح بالعمل مستقراً في نظام معين فليست هذه الحركة في صدق إشارتهـا ، وتميز اتجـاههـا إلا تعبيراً عما يحيط بها ، وما يستقر فيهـا ، فهي في كل شيء واحـدة ، والحركـة في الألفـاظ ككل الحركات في الوجود لا تزيد على أنها تعبير عن شيء وبيـان عن وضع لـه اتجـاه ، ويجريـان إلى غاية ، ولكونها حركة معبرة مبينة متجهـة ذات غـايـة ، أمكن الاعتماد على صورتهـا اللفظيـة التي هي بمثابة السجل الوثائقي لها ، فهو سجل أمين وصادق ، لم يختلق اختلاقاً وإنما جـاء من فطرة الأشياء التي فطرت عليها ، ومن أصـدق من الفطرة حـديثـاً ؛ لأن صـدقهـا من صـدق فاطرها سبحانه .

وحين بدأت هذه الفطرة حياة الوعي بدأ الوعي في حيـاة الضـدين حيـاة (ع م ل) في (ل م ع) و (ل م ع) في (ع م ل) بمعنى أن الصورة المقابلة للشيء والكامنة فيه بـدأت تتراءى وتلوح من دائرة الـوعي ، وأصبحت كل خطـوة في (ع م ل) تقـابلهـا خطـوة مماثلـة لهـا في (ل م ع) وأي واع لا يفكر فيما هو فيه من عمل ، وأي واع لا يعمل بما يهديه إليـه فكره ، حتى إذا عمـل الفرد ولم يفكر ، أو فكر ولم تبرز أفكاره في صيغهـا العمليـة قـام التنـاقض الحـاد ، وانفصمت عرى التلاحم المتعـاونـة بين الاعتمال والالتماع ، وأصبح المرء مفكراً بلا عمل ، وعـامـلاً بلا فكر ، وانحـط الضـدان إلى الاتحـاد المتـدني المستفِل ، اتحـاد الحركـة الحيوانيـة ، وطـويت الصفحة الإنسانية لصفحة جديدة لا ريحـة فيهـا للإنسـان ولا أثر .. وليس هـذا الانفصـام بين الضدين في (ع م ل) و (ل م ع) ومآسيه حين يلبس أثوابـاً خـادعـة براقـة في مكاتب وكوادر تحيا وتعيش على انفصام عرى التلاحم بين الأضداد دون أن تستفيد من اتحادهـا القـائم فيهـا ، والقائمة عليه ، وحين يقول بعض من اتجه فكرهم إلى هذا التضاد أن وعيه هو الطريق إلى اتخاذ الخطوة المناسبة فهو على حق في ذلك ، وكل الذين تكلموا في هذا الموضوع ، تكلموا بوحي من اتحاد الشيء وضده في وحـدة واحـدة لنسج حلـة الوجود الـذي نحيـاه ، وإن خير لسـان ، بل اللسان المعبر عن هذه الوحـدة الواحـدة هو البيـان ، والبيـان في صورة رموز لفظيـة هو مرآة الذات في صفحة الوجود ، ومرآة الوجود في صفحة الذات هي المشاعر الإنسـانيـة التي تبـدو في ملامح الوجود من حولنا .

ومعرفة قيمة العمل تأتي من معرفة قيمة مراحله الثلاث : الإلماع أولاً وآخراً ، والعمل الذي هو واسطة عقد هذه الخطوة .

فإذا انحصر الإلماع في ذوي الخبرة ، صار العمل بعد تجريده من الإلماع عملاً أقرب إلى حركة الحيوان منه إلى جهد الإنسان ، وإذا أريد للعامل أن يكون ملمعاً وفي حدود الضرورة فلا بد من اتحاد العاملين ليطالبوا بتدريبهم على الإلماع لا ليصير كل عامل ألمعياً ذا فكر ثاقب وبصر حديد ، يتظنن الأمور فلا يخطىء ، ويلمع له أول الأمر فيعرف آخره ، وإنما لتقريب مسافة الخلف بين الألمعي والعامل ، فلا يطغى وجه على وجه طغياناً تنقلب فيه الموازين وتضطرب له الحياة .. واتحاد العاملين للإمساك بشيء من الإلماع على الأقل وإن نفع ظاهراً ؛ فإنه لا ينفع إلا إذا سلك طريقه ، وطريقه في إقامة التعاون بين الأضداد ؛ بين (ع م ل) و (ل م ع) .

وطريق التوازن أن يتجه اتحاد العاملين إلى تقريب المسافة بين فئة الإلماع أو الألمعيين ، وفئة الاعتمال أو العاملين .

أما الاتجاه إلى إلغاء الفروق فذلك أقصى الأمد ،وهو آخر الخطوات ، والذين يتعجلون يلقون بكل شيء إلى التهلكة .. إن الانفصام بين (عمل) و (لمع) بدأ في آخر المراحل الحيوانية وأول المراحل الإنسانية التي تلتها ، وكان يضيق ويتسع بين الأفراد والجماعات ، والمشكلة تبدو في أن الذي اتخذ أحد الضدين كالألمعيين ، يدخل في صفة كل عامل أخذ بطرف من الإلماع ، وكأنه بارتفاعه فوق أمسه خطوة واحدة قطع كل ذلك البون الشاسع الذي كان يفصله عن الألمعيين فهو اليوم ألمعي ، ولا يقبل أن يتعامل معه أحد إلا على هذا الأساس ؛ وهذه مشكلة أيضاً ، كمشكلة من يبحث عن حتفه بظلفه ، ولكنه طريق لا بد من سلوكه ، فالمساواة ليست بين أيدي البشر الآن ، ولا في القريب العاجل ، ولكنها غاية لا شيء أشرف ولا أنبل من السعي إليها ، والعمل من أجلها من الذين أتموا دورة في حركة الأضداد وأصبح ارتباطهم بها أقوى من رغباتهم في الخروج عليها ، والانتقاص من شأنها ..

وحين يصبح الألمعي ملازماً لثمرة العمل الذي بين يديه لا يتطلع إلى ما بعد ذلك ، فهو في الحقيقة لم يعد عاملاً لأنه ليس بعامل في الأصل ، ولم يعد ألمعياً لأنه وقف عند حدود ما بين يديه ولم يتطلع إلى التماع المستقبل . فهو في التصنيف الإنساني أدنى درجة من العامل العادي ، لأن هذه المرتبة لم يبلغها حتى يتجاوزها إلى غيرها ، لأنه يتجاوزها حين يستوعبها لا لذاتها

بل لما هو أبعد منها .. والمشكلات تصدر كلها عن انقسام المجتمع إلى فئة ألمعيين ، وفئة عمال .
وحل هذه المشكلات في الوحدة ؛ وحدة الإلماع ووحدة العمل ، لأن العمل إلماع من جهة ، وعمل من جهة أخرى ، وإذا تجرد العمل من الإلماع فقد انحط إلى حركة الغرائز ، كما أن الإلماع إذا تجرد من العمل انحدر إلى ما هو أدنى من ذلك ، وليس هناك من فرق بين الإلماع والعمل إلا فرق التعاقب ، فكل منها مقدمة للآخر ، وإذا لم يكونا كذلك فهما شيء آخر وحركة أخرى من تلك الحركات التي لا تزال في مراحلها المتدنية ، وإن انتشرت من حولها الكشوف والمخترعات . وحين يقال فرق في التعاقب فهو يعني حدوث شيء جديد ، فليس التعاقب للتعاقب وحده وإنما لغاية أخرى جديدة ..... يتعاقب الليل والنهار ، بل يتعاقب تبادل المواقع بين البذرة والشجرة ، والشجرة والبذرة من أجل شيء جديد .. لقد سمى القوم الليل والنهار بالجديدين ؛ ولو كانا للتعاقب وحده لم يكونا جديرين بهذا الاسم .. إنهما طرفان ، وجديدهما بما يجد فيهما لا بتعاقبهما وحده ، وهذا معنى قول ابنة الحرف الخنساء :

إن الجديدين في طول اختلافهما لا يفسدان ولكن يفسد الناس

فما في وعاء الليل والنهار يتداوله الصلاح والفساد ، أما الليل والنهار فوجودهما ليس في ذاتهما بل هو فيما يجدّ فيهما ، والشمس ليست جديدة ، ولكنها تطلع كل يوم على جديد ، بل إنها ذاتها تطلع كل يوم في حال جديدة .. وكل شيء في الوجود ليس هو ذاته في اللحظة الماضية ، كما أنه ليس هو ذاته في اللحظة الآتية ، وهذه الحال التي هي تحول من شيء إلى شيء هي ذاتها وجود الشيء وقوامه . يقول أبو العلاء المعري :

ألا إنما الأيام أبناء واحد وهذه الليالي كلها أخوات
فلا تطلبن من عند يوم وليلة خلاف الذي مرت به السنوات

إن شيخ المعرة ينظر إلى مسيرة الطباق الصرف ببصيرته ، فيراها ثابتة ، وينظر إلى ثمارها فيراها متحولة متبدلة ، فكان يرى الطباق في مسيرة الأيام حركة ثابتة ، ويطلب أن لا نحمل الحركة أكثر مما تحتمل ، ولا نضع على عاتق الأيام حملاً لا تحمله ، ولا نرجو أن تكون الأيام في سيرها غير ما كانت ، فهي حوّل قلّب تمضي في سيرها من الشيء إلى الشيء ذاته دون أن يكون الشر والخير مقرونين في قرن واحد ، وموثوقين إلى وتد هذا الطباق الذي يجري بها إلى غاية واحدة ليست خيراً محضاً ولا شراً محضاً ولعل أبا العلاء لا يزال يرى موكب الوجود في خطواته الأولى ، تلك الخطوات التي يتحد فيها الخير والشر معاً كاتحاد العمل واللمع في حركة الحيوان وحركة الإنسان الأولى ؛ إنه يريد أن يمتاز الخير من الشر ، وأن يكون الخير متبعاً

والشر محذوراً ، ولكن التميز والتأليف بين الأضداد لإلباس الوجود ثوباً من نسيج تآلفها واتحادها في الوعي لم يكن قائماً في زمنه ولعله لا يزال على عتبات خطواته الأولى . فالوجود ، كل الوجود يعيش حتى الآن على جانب واحد من النقيضين ، فالمجتمعات المتطورة تعيش حياة الإلماع ، فهي تلتمع بأبصارها كل ما في أيدي غيرها لو استطاعت ، وتختلسه اختلاساً ، وتتخطفه تخطفاً ، فما أن ترى شيئاً إلا ألمعت به مستأثرة بعوائده دون الناس أجمعين . والمجتمعات المتراخية تعيش حياة العمل مفصولة عن الإلماع ، فكأن ما بين يديها من أسباب عيشها خاضع لحركة أخرى من مكان آخر لا تملك قبولها ولا رفضها . ولا يتحد الاعتمال والالتماع إلا حين تعيش المجتمعات حياتها واعية للتناقض وعياً مؤثراً في الشيء ، ومتأثراً به بحيث يكون منطق التناقض هذا جارياً على طبيعته المقدورة له .

وذلك بعد رؤية الفرق بين التناقض الذي يدفع الحياة للحياة المتطورة ، ويرد التناقض المضاد للتناقض الأصيل . وكل هذا التفصيل حول الاعتمال والالتماع يتلخص في أن يصبح الالتماع عملاً ، ويسفر العمل إلى قيام التماع جديد لأعمال أخرى ، وهكذا يتعاقب الضدان . والألمعي المستمر في التماعه لحركة الشيء من ماضيها وحاضرها ومستقبلها وارتباطها بالتطور عامل . ويمكن القول كما هي الحال في كل لفظ ، إن بداية العمل على مشارف الإلماع وبداية الإلماع على مشارف العمل .. وإن السرعة من طبيعة الإلماع الذي يستأتي فيصبح عملاً ، وإن الامتهان ، وشق الدروب اللاحبة في مساق الإنتاج من صفات وطبيعة العمل المستقر ، وفي طبيعة الحركتين ما يجعل إحداهما ضد الأخرى . وتكرار القول : إن المجاز واسع لا تحده حدود سوى تلك التي تجعل نسبة المجازات إلى أصلها ممكنة وقائمة على أساس التضاد والذي يعيش في صورة العمل والإلماع كما هي في ذهن اليوم ، لا يستطيع الخروج من أسرها وقيودها ليبلغ صورة الحركة ؛ في وجهتها الأولى تتجه في العمل للثبات والاسقرار والدوام ، وتتجه في الإلماع للإسراع والإيجاز . والعمل يصبح مَعْلاً ، أي يصبح عملاً لا يواكب حركة التطور حين لا يرى الوعيُ في وجهه كَيْفَ الخطوة السابقة ، ولهذا فإن التطور يقوم على رصد الوعي لكل كيف جديد في كل خطوة وإلا أصبحت الخطوات كلها كَمّاً لا كيف فيها .

إن مجيء حرف القوم متضمناً الشيء وضده في لفظ واحد ، كـ(س ر ع) الذي يتضمن في مقلوبه (ع ر س) ؛ متصل بتفاعل الذات مع الوجود وكأن ألفاظهم ثمرة لهذا التفاعل ، فهي بمثابة صوغه في كلمات ، جاء الوجود على صوغها[1] فهو مرتسم فيها ، منقول إليها نقلاً

(١) قدرها ، ومثالها .

أميناً لا تكلف فيه ولا إعنات ، عفو الخاطر ، وفيض السليقة ، وعطاء الفطرة .

والوجود في كل شيء فيه قائم على مثل التضاد الموجود في حروفهم ، وجاء على سنته فهما فرسا رهان حلبة واحدة ، ويجريان إلى مستقر واحد بقدر موزون . وذات الإنسان كذوات الألفاظ قائمة على التضاد بين الغريزة والوعي ، أو بين الرغبة والعقل ، أو بين الشهوة والفكر ؛ والتضاد في الإنسان له لسان ينطق به ويعبر عنه ، وهذا التضاد قائم في رموز هذا الحرف كما هو قائم في كل شيء في هذا الوجود .

التضاد في الوجود له صورة واحدة ، أما في الإنسانية فله صورتان ؛ صورة في الإنسان كذات ، وصورته فيه كتعبير ، يتجلى فيه تضاد هذه الذات كما هي في واقعها ، وليس هذا إلا من قبيل الإيضاح .

(ف ع ل) ـ (ل ع ف) :

(ف ع ل) :[1] الفعل اسم للحركة العامة في الوجود ، أما العمل فهو امتهان وتكلف ، وهو خاص بالإنسان ، وهو داخل في عموم الفعل الذي يشمل كل حركة ، ويستعمل كل منهما مكان الآخر تجوزاً .

والفعل يترجح بين أعلى صفات الكمال وأدنى حالات القصور ، فأدنى حركات المادة فعل وما يصدر عن الكامل فعل ولكن العمل لا يصدر إلا عن الإنسان وحده .

وليس هذا تقسيماً فلسفياً ، إنه التقسيم الذي ينطق به حرفهم فقد ورد لفظ (ع م ل) في القرآن الكريم في حدود (٣٥٦) مرة مضافاً إلى الإنسان عدا مرة واحدة أضيف فيها إلى الخالق سبحانه : ﴿ أوَلَمْ يروا أنّا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاماً فهم لها مالكون ﴾ [يس : ٧١/٣٦] وكأن سبق ﴿ خلقنا ﴾ سوغ إضافة العمل للأيدي لدخوله في شمول الخلق ، فالعمل منه ابتداع ، والخلقه امتهان في تذليل الأنعام لهم ﴿ فمنها ركوبهم ومنها يأكلون ولهم فيها منافع ومشارب ﴾ [يس ٧٢/٣٦ ـ ٧٣] .

---

(١) جاء في القاموس المحيط للفيروزأبادي أن الفعل : حركة الإنسان أو كناية عن كل عمل متعدٍّ ، وجاء في اللسان أو غير متعدٍّ .

كما ورد لفظ (ف ع ل) في حدود مئة وأربع مرات ، وقد أضيف إلى الله سبحانه فيها أكثر من عشرين مرة ، لأن الفعل ابتداع ، والعمل امتهان . قال ذو الرمة يصف الابتداع على غير مثال سابق[1] :

وشعر قد أرقت له غريب	أجنبه المساند والمحالا
فبت أقيمه وأقد منه	قوافي لا أعد لها مثالا
غرائب قد ذهبن بكل أفق	من الآفاق تفتعل افتعالا

أي تبتدع ابتداعاً غير مسبوق إلى مثله ، والفعل مشترك بين الإنسان والحيوان ، أما العمل فهو إنساني الوجه واليد واللسان .

وإن ابتداع ذي الرمة الذي أرق ، وبات يقيمه ويقد منه ، ويصف في سهره المؤرق ما عاناه من تلك القوافي ، كأخيه بشار الذي يعاني من شعره ما تعانيه المرأة في مخاضها ، وكذلك كل الشعراء الذين لا يغرهم بالمعاناة أبو الطيب :

أنام ملء جفوني عن شواردها	ويسهر الخلق جراها ويختصم

فالعمل إنساني وهو امتهان وتكسب ، والفعل حركة الشيء تسمو فإذا هي كاملة وتنخفض فإذا هي غريزة أو كالغريزة ، وهي بهذا الوصف كاملة أيضاً لأن فعل الغريزة كامل ، والفرق واضح بين أن يكون الكمال غير منقوص فهو فعل ، وبين أن يكون فعلاً غريزياً فهو كامل أيضاً وإن كان بدائياً ، والترجح بين خطوة النقص وخطوة الكمال من صفات العمل فهو دائماً وأبداً ناقص يمضي إلى الكمال .

ولهذا يطلق لفظ الفعل على كل حركة لأنه يصدق عليها جميعاً ، ولا يطلق العمل إلا على الفعل بين التكامل والتفاضل .

والافتعال المشتق من (فعل) ابتداع يكون على غير مثال ، فهو في سموه خلق وإنشاء ، وهو في تدينه غريزة مبصرة عمياء ، والمفتعل مبدع أو مفتر ، والفعل يجري بين أخفض الدرجات وأعلاها ولكن العمل لا يسمو سمو الخلق ولا ينزل إلى الغريزة الخالصة لأنه امتهان واكتساب عن وعي .

ومنطق الألفاظ هذا في تحديده لمكانة العمل يبعده عن العفوية كما يبعده عن بلوغ نهاية

---

(١) أساس البلاغة للزمخشري ، مادة (ف ع ل) .

الكمال فهو في طريق الاكتمال ، وهذا معنى في غاية الدقة ، فهو يخرج من دائرة العمل كل صيغة ترجع القهقرى لتلحق بالغريزة ؛ كلٌّ صيغة تجمد فلا تتكامل ، فالجمود ولو في تسام تراجع . لأن الوجود في تغير مستمر ، والوقوف كالتراجع ، ولو تخلفت عن إدراك القطار ثانية أو أبداً من الآباد ؛ فالتخلف واحد في الحالتين ، لأن الشمس تجري لمستقرها ولا تنتظر أحداً .. ولكن المجاز أكبر من كل هذا ، فهو متجوز دائماً يتخطى الحدود ، ويخرج على القيود ، فيضع العمل في مكان الفعل ، والفعل في مكان العمل ، وكل ذلك سائغ مقبول ، فنحن في وجود متشابه ، والمثل العامي يقول : « جمل مطرح جمْل يبرك » .. ولكن لكل جمل صفاته ، ولكل مبرك حدوده في المكان على وجه الزمان .

وليس في هذا ما يعمي الأمور ، فيجعل السالب موجباً والموجب سالباً ويمنع الفعل من أن يتخصص بالعمل ، والعمل من الدخول في عموم الفعل ، والفرق بينهما يتضح من مستعملات القوم التي تتجه بكل لفظ إلى خاص معناه ، وتعاقب الألفاظ مجازاً لا يبهمها لأن السياق يشف بخصائصها .

وجاء في معاني (ف ع ل)[1] : الفعل كناية عن كل عمل متعد أو غير متعد ، فالاسم مكسور ، والمصدر مفتوح . والفعال مصدر ، والفعال بالفتح : الكرم . قال هدبة :

ضروب بلحييه على عظم زوره إذا القوم هشوا للفعال تقنّعا

قال الليث : والفعال : اسم للفعل الحسن من الجود والكرم ونحوه . ابن الأعرابي : والفعال : فعل الواحد خاصة في الخير والشر ، يقال : فلان كريم الفعال ، وفلان لئيم الفعال ، قال : والفعال بكسر الفاء : إذا كان الفعل بين الاثنين ؛ قال الأزهري : وهذا هو الصواب ولا أدري لما قصر الليث الفعال على الحسن دون القبيح . وقال المبرد : الفعال يكون في المدح والذم ، قال : وهو مخلّص لفاعل واحد ، فإذا كان من فاعلين فهو فعال ، قال : وهذا هو الجيد . وكانت منه فعلة حسنة أو قبيحة ، والفعلة : صفة غالبة على عَمَلة الطين والحفر ونحوهما لأنهم يفعلون .

قال ابن الأعرابي : والنجار يقال له فاعل . ويقال : شعر مفتعل ؛ إذا ابتدعه قائله ولم

---

(١) لسان العرب ، مادة (ف ع ل) .

يحذه على مثال تقدمه فيه مَنْ قبله . وكان يقال : أعذب الأغاني ما افتُعل وأظرف الشعر ما افتعل . قال ذو الرمة :

غرائب قد ذهبن بكل أفق — من الآفاق تفتعل افتعالا

أي يبتدع بها غناء بديع وصوت محدث ، ويقال لكل شيء يسوى على غير مثال تقدمه : مُفتعَل ؛ ومنه قول لبيد :

فرميت القوم رشقاً صائباً — ليس بالعصل ولا بالمفتعل

وقوله تعالى : ﴿ والذين هم للزكاة فاعلون ﴾ [المؤمنون : ٤/٢٣] .

قال الزجاج : معناه : مؤتون . وفِعال الفأس والقدوم والمطرقة : نصابها .قال ابن مقبل :

وتهوي إذا العيس العتاق تفاضلت — هُويَّ قَدوم القَيْن حال فِعالها

يعني : نصابها ، وهو العمود الذي يجعل في خُرتها ، يعمل به . وأنشد ابن الأعرابي :

أتته وهي جانحة يداها — جنوح الهِبرِقي على الفِعال

قال ابن بري : الفعال مفتوح أبداً إلا الفعال لخشبة الفأس فإنها مكسورة الفاء . والفعلة : العادة . والفَعْل : كناية عن حياء الناقة وغيرها من الإناث .

وقال ابن الأعرابي : سئل الدُّبيري عن جرحه فقال : أرقني وجاء بالمفتعل ؛ أي جاء بأمر عظيم ، قيل له : أتقوله في كل شيء ؟ قال : نعم ، أقول : جاء مال فلان بالمفتعل ، وجاء بالمفتعل من الخطأ . ويقال : عذبني وجع أسهرني فجاء بالمفتعل إذا عانى منه ألماً لم يعهد مثله فيما مضى له . ابن الأعرابي : افتعل فلان حديثاً إذا اختلقه ، وأنشد :

ذكْر شيء ياسَليمى قد مضى — ووشاة ينطقون المفتعل

وافتعل عليه كذباً وزوراً : أي اختلق . وفعلت الشيء فانفعل كقولك : كسرته فانكسر .

(ل ع ف)[1] : ألعف الأسد أو البعير ولغ الدم ، أو حرد ، وتهيأ للمساورة كتلعف ، أو نظر ثم أغضى ثم نظر .

قال الأزهري : أهملها الليث . قال : وقال ابن دريد في كتابه ، ولم أجده لغيره : تلعف الأسد والبعير : إذا نظر ثم أغضى ثم نظر ، قال : وإن وجد شاهد لما قاله فهو صحيح .

---

(١) القاموس المحيط ولسان العرب ، مادة (ل ع ف) .

الفعل عموم يدخل تحته كل تحرك ، والحركة ظهور وإبداء وإعلان ، يقابلها الخفاء والإضمار والاستتار . وكون الفعل متصلاً بالشيء يظهر ويبدو ؛ يبدو في قول هدبة بن خشرم :

ولا تنكحي إن فرق الدهر بيننا　　أغم القفا والوجه ليس بأنزعا

ضروباً بلحييه على عظم زوره　　إذا القوم هشوا للفعال تقنعا

القوم يهشون للفعال ، مندفعين إليه ، وآخر يتقنع محجماً عنه وكأنه مختف .

في الحركة الأولى بروز وظهور ، وفي الحركة الثانية تقنع واستتار .

الحركة الأولى إقدام على الفعال ، الحركة الأخرى نكوص وارتداد .

وحركة اللفظ في (ل ع ف) متجهة إلى الإضمار . فالفعل في طي التهيؤ والمساورة مضمر ، والنظر فالإغضاء ثم النظر إضمار محاط بالتطلع إلى شيء يفعل ، ولما يفعل ، وكل هذا دليل على أن الحركة في (فعل) بادية ، وفي (ل ع ف) متطلعة إلى البدو والظهور ولكنها حركة منكمشة كأنها تتهيأ للمساورة .

والأضداد يتلو بعضها بعضاً فما هو إلا أن ينتهي الفعل حتى يبدأ التلعف والمساورة لفعل آخر ، بل إن التلعف والمساورة في طي الفعل ذاته ، إذ كل فعل ، فعل من جهة ، ومقدمة لفعل آخر من جهة أخرى ، وهذا ما يؤكد تعاقب المراحل وتتابعها في سرد متصل ليتم نسج الواقع الحي بهذا التتابع الذي لا ينقطع .

والفعل في إطلاقه يشمل الفعل واللعف معاً لأنك إذا جردت الفعل وصلت إلى حال من المساورة والتهيؤ ، وإذا جردت المساورة والتهيؤ تتعرف ما وراءهما وجدت الفعل كامناً هناك على صورة من الصور ، فأنت حين تقول : مساورة وتهيؤ ، نظر وإغضاء ، فأنت في الحقيقة مع الفعل ، ولكن مع الفعل الضمير ، وليس مع الفعل الظاهر ؛ ولا فرق بينهما إلا من حيث التتابع ، فيكون أحدهما مقدمة للآخر وخطوة سابقة عليه ، ونقول سابقة عليه تجوزاً ، لأن التحفز لا يسبق الفعل ، فهو موجود فيه ، والفعل لا يتلو التحفز لأنه مشتمل عليه لا ينفصل عنه إلا عند الإنسان الذي يقول ولا يفعل .

فلفظ (ف ع ل) لا يسبق (ل ع ف) ولا يتقدم عليه ، ولا يتأخر عنه ، وتلك الحيرة التي تصدر عن مثل هذه التعابير التي تكاد تكون مغلقة لا تنبىء بشيء ؛ تراها واضحة بينة ظاهرة في الأمثلة التي نكررها كما نكرر الأعمال الأربعة في كل عملية حسابية . والذين تنكروا

لتآلف الأضداد وردوا على كل ما قيل حولها ، ومثلهم الذين شرحوا هذا التآلف وذلك الاتساق بين الضدين في الشيء الواحد ، لو أن هؤلاء وأولئك أتيح لهم أن ينطقوا المادية التاريخية متمثلة في حركة هذا الحرف بما تنطق به المادية الديالكتيكية نفسها ، لأصبح اللفظ لساناً بيناً ينطق المادة ، ويفصح عنها .

والفعل حين يعقب التهيؤ والنظر وينتهي إلى موقف يكون مقدمة لفعل آخر يمر بمراحل يبدأ فيها من عتبة الغريزة ثم يسمو إلى الافتعال والابتداع ، وهو بين أدنى درجاته وأعلاها يمر بمرحلة الامتهان والاصطناع وهي مرحلة الاعتمال .

فالعمل هو الحد الوسط بين سمو الافتعال وتسفّله .. لقد سمعت من يتحدث عن ذئب اقتحم داراً فيها أهلها ففتك بماشيتها قوله : « هذا فعل ذيب » .

نسب الفعل إلى الذيب ، ولم ينسب إليه (العمل) وهو أمي لا يقرأ ولا يكتب ، ثم قال : « ما يفعل ذلك إلا الذيب » .

وما أكثر ما أسمع العامة تردد : « هذا فعل ربك » . ولا يقولون هذا العمل عمل ذيب ، ولا هذا عمل ربك . لأن العمل امتهان ، والحركة الغريزية حين يعبر عنها لا يعبر إلا بلفظ الفعل ، وإذا ورد لفظ العمل مضافاً إلى الحركة الكاملة أو الغريزية فتجوّز . لأن المجاز واسع لا حدود له ، وضيق لا فسحة فيه ، فهو واسع ينزع إلى وجوه الشبه كلها فيجاوزها إلى الضد ، وضيق لأن ما هو سالب لا يكون موجباً ، وما هو موجب لا يكون سالباً ، وحين ترتد الألفاظ إلى وجهاتها في أول صدورها ؛ ترتد كل الصفات فترتدي ثوب الإيجاب أو السلب ، وهي حين ترتدي هذا الثوب تتميز به وتعرف كما يتميز الظهور في (فعل) والإضمار في (لعف) الذي يشير إلى التلمس .

وما يأتي من المجاوزات التي تقوم على الظهور في (فعل) وهو ظهور يكاد يلحق بالإضمار يرد إلى جهة الإيجاب ، وقل مثل ذلك في (ل ع ف) .

ويتجلى الأمر واضحاً حين ترى أن :

(الفعل) : كناية عن حياء الناقة ، وغيرها من الإناث .

١ ـ و (العفل) : بظارة المرأة ولحم ينبت في قبلها ، وهو القرن بالناقة وغلظ في الرحم . وهما متضادان لفظاً ومعنى . وهو تضاد بين المفتوح والمسدود ، وبين ما هو على طبيعته وبين ما هو على خلافها .

(لفع) : الالتفاع : الالتحاف بالثوب ، والاشتمال على الشيء وضمه .

٢ ـ (فلع) : وفلعت الشيء شققته ، وأوضحته .

وهما وتضادان مبنى ومعنى ، وهو تضاد بين المستور والمكشوف .

(فعفع) : تتجه إلى الحركة ، فالفعفعة حكاية بعض الأصوات ، والفعفعاني الجازر ـ هذلية ـ وزجر للغنم ؛ يقال لها : فع فع ، والفعفعي : السريع ، ووقع في فعفعة : أي في اختلاط .

٣ ـ (عف) : العفة : الكف عما لا يحل ويجمل ، والعفافة : بقية اللبن في الضرع .. واللفظان متضادان مبنى ومعنى ، والتضاد بين الانطلاق وبين الكف .

ويتبين أن عكس الحروف يجيء دائماً بعكس المعنى في هذه المتطابقات الثلاث ، وحركة الجدل فيها تشي بتضادها .

ولو نظرت إلى طبيعة سير الحركة في (ف ع ل) لوجدتها تخرج من تضامّ الفاء إلى تفجر العين الحلقية المظهرة مصورةً لنا حال الانطلاق في (ف ع) ثم تجيء اللام المذلقة الواسعة المخرج لتأخذ بين الصيغة إلى التمادي في تطاول . وسيْر الحركة هذه صورة للحركة تخرج من ضمير أُخرى كما يخرج رد الفعل من الفعل ، أو بتعبير السلف كما يخرج الانفعال من الفعل ، لأنهم يقولون : إن لكل فعل انفعالاً ، كما نقول اليوم : إن لكل فعل رد فعل على مثاله .

والحركة تخرج في (ع ف ل) من تفجر العين المظهرة إلى التضامّ بالفاء في (ع ف) لتصور لنا صورة من صور الكف التي لا تتناهى مشيرة بذلك إلى أن الفع في (فعل) قد قام في وجهه ما يعيقه . أما اللام فهي بمثابة كمية واحدة أضيفت إلى كل من (ف ع) و (ع ف) فهي تشير إلى تمادي الفعل وتمادي العفل على السواء .

(ع ر س) ـ (س ر ع) :

(ع ر س)[1] : العرس بالتحريك : الدهش ، وعرس : بطر : وقيل أعيا ودهش ، قال أبو ذؤيب :

حتى إذا أدرك الرامي وقد عرست عنه الكلاب فأعطاها الذي يعد

---

(١) لسان العرب ، مادة (ع ر س) .

عداه بعن لأن فيه معنى جنبت وتأخرت . وعرس الشيء عرساً : اشتد . وعرس الشعر بينهم : لزم ودام . وعرس به عرساً : لزمه . وعرس عرساً فهو عرس : لزم القتال فلم يبرحه . وعرس الصبي بأمه عرساً : ألفها ولزمها . والعرس والعرس : مهنة الإملاك والبناء ؛ وقيل طعامه خاصة .

وأعرس بأهله : إذا بنى بها ، وكذلك إذاغشيها ؛ والزوجان لا يسميان عروسين إلا أيام البناء واتخاذ العرس . والمرأة تسمى عرس الرجل في كل وقت . والعريس والعريسة ؛ التجر الملتف . والمعرس : الذي يسير نهاره ويعرس أي ينزل أول الليل . وقيل : التعريس : النزول آخر الليل . وقيل : التعريس : النزول في المعهد أي حين كان من ليل أو نهار . وقال غيره : التعريس : نزول القوم في السفر من آخر الليل ، يقعون فيه وقعة للاستراحة ، ثم ينيخون وينامون نومة خفيفة ، ثم يثورون مع انفجار الصبح سائرين . وفي الحديث : « كان إذا عرس بليل توسد لبنة ، وإذا عرس عند الصبح نصب ساعدهُ نصباً ووضع رأسه في كفه » . والعراس : بائع العرس وهي الفصلان الصغار . والمعرس : السائق الحاذق بالسياق ، فإذانشط القوم سار بهم ، فإذا كسلوا عرس بهم . والعرس : الإقامة في الفرح . والعراس : بائع العرس وحي الحبال ، واحدها عريس . والعرس : الحائط يجعل بين حائطي البيت لا يبلغ به أقصاه . وعرس البعير : شد عنقه مع يديه وهو بارك . واعترس الفحل الناقة : أبركها للضراب . والإعراس : وضع الرحى على الأخرى .

(س ر ع)[1] : السرعة : نقيض البطء .

قال سيبويه : أسرع : طلب ذلك من نفسه وتكلفه ، كأنه أسرع في المشي أي عجله ، وأما سرع فكأنها غريزة . قال ابن الأعرابي : سرع الرجل : إذا أسرع في كلامه وفعاله . وتسرع بالأمر : بادر به ، والمسارعة إلى الشيء : المبادرة إليه . وأسرع الرجل : سرعت دابته . وسرعانهم : أوائلهم المستبقون إلى الأمر . وسرعان الخيل : أوائلها . والسرعان : الوتر القوي . قال :

وعطلت قوس اللهو من سرعانها وعادت سهامي بين أحنى وناصل

والسرع ، والسرع : القضيب من الكرم الغض . والسرعرع : القضيب مادام رطباً غضاً طرياً لسنته . وكل قضيب رطب : سرع ، وسرعرع . قال يصف عنفوان الشباب :

---

(١) لسان العرب ، مادة (س ر ع) .

أزمـان إذ كنت كنعت النـاعت سرعرعاً خوطاً كغصن نـابت

والسرعرع : الدقيق الطويل . والسرعرع : الشاب الناعم اللدن . والأساريع : دود حمر الرؤوس ، بيض الأجساد تكون في الرمل ، تشبه بها أصابع النساء . والأسروع : الدودة الحمراء تكون في البقل ثم تنسلخ فتصير فراشة .

قال ابن بري : اليسروع أكبر من أن ينسلخ فيصير فراشة ، لأنها مقدار الإصبع ، ملساء حمراء . وأسرع الظبي : عصبة تستبطن رجله ويده . وفي الحديث : « كان على صدره الحسن أو الحسين فبال فرأيت بوله أساريع » أي طرائق . وأبو سريع : هو النار في العرفج ، وأنشد :

لا تعـدلن بـأبي سريـع إذا غـدت نكبـاء بـالصقيع

والسروعة : الرابية من الرمل وغيره . السروعة : النبكة العظيمة من الرمل .

لمقارنة (ع ر س) بـ (س ر ع) وإيضاح ما بينهما من تضاد طريق واحدة ، هي طريق البحث عن القدر المشترك الموجود أو الذي لا بد من وجوده في مجازات كل من اللفظين ، هذا القدر المشترك هو القاسم المشترك بين جميع المجازات في كل منهما ، فهو في (ع ر س) التلبث ، والتمكث ، ولزوم الشيء .. وهو في (س ر ع) الانتقال والتعجل ، والمفارقة .. وواضح أن القدر المشترك في كل من اللفظين متعاكس معنى كتعاكس الحروف فيهما ، وانظر إلى التلبث ، والتمكث ، ولزوم الشيء في عرس الشر بينهم : إذا لزم ودام . وعرس بـه عرساً : لزمه . وعرس عرساً فهو عرس : لزم القتال فلم يبرحه . عرس الصبي بأمه : ألفها ولزمها .

والعرس : البناء بالزوج والإقامة معها .. وأعرس بأهله : إذا بنى بها وأقام . ولاحظ كيف أن الزوجين لا يسميان عروسين إلا أيام البناء واتخاذ العرس ، لأنها أيام إقامة ، وتلبث ، وتمكث ، ولزوم للمكان ؛ وكيف أن الزوجة تسمى عرساً في كل وقت لأن الإقامة في المكان غالبة عليها . وانظر إلى الشجر الملتف فقد جاءه اسم العريس ، والعريسة من لزوم بعضه بعضاً بالتفافه .. واسم المعرس لمن ينزل للاستراحة جاء من تمكثه في المكان وتلبثه فيه ولزومه له مدة التعريس . والعراس بائع الفصلان ، كأن الاسم جاءه من الفصيل الذي يلازم أمه فلا يتركها ، ومثله الحائط يجعل بين حائطي البيت فكأنه المعرس يبنى إلى جواره ليعرس فيه . وشد البعير من عنقه مع يديه وهو بارك ، استعمل له لفظ (ع ر س) لأنه بهذا الشد يلزم المكان لا يبرحه . والفحل يعترس الناقة فيبركها للضراب يلزم المكان كالرحى على

الرحى .. وانظر إلى الانتقال ، والتعجل والمفارقة في لفظ (س ر ع) تجد ذلك في كل ما ورد منقولاً عن اللسان آنفاً ، وتأمل كيف جاء معنى الإسراع للوتر من سرعة الرمي ، وللقضيب الغض اللدن من سرعة نموه وامتداده ، ولا سيا قضيب الكرم ، ولأنه تضرب الدواب به فتسرع ، وما لحق معنى الإسراع بالدقيق الطويل ، والدود وطرائق البول في الثوب ؛ إلا لبروز الامتداد فيها . والامتداد موصول الرحم بالإسراع . لقد مر آنفاً أنهم قالوا[1] : عرس : بطر ، وقيل أعيا ، ودهش .

إن عرس من اللزوم ، والإقامة ، والتلبث ، والتمكث ؛ ونقل كما رأيت أنها جاءت للبطر ، كما جاءت للإعياء والدهش ..

والذي يمر بهذه المعاني يضيق بها ذرعاً ، ويود لو أن اللفظ خلص لمعنى واحد لا يعدوه ، فلا لبس ولا إبهام من توارد معان عدة على لفظ بعينه .

ورغبة كهذه حبيبة إلى النفس لو أن الأمر يجري في الوجود كما نشاء نحن لا كما تقتضيه حال الوجود نفسه ، وحال الوجود تقضي أن يكون نزول القوم منزلاً ،من البطر حيناً ومن الإعياء والدهش حيناً آخر ، فهم يعرسون بطراً ، ويعرسون إعياء ودهشاً ، والمعرس الحاذق بالسياق إذا نشط القوم سار بهم ، فإذا كسلوا عرس بهم ، وقد يعرس بهم لغايات أخرى لا تكاد تحصى قد وسعها لفظ (ع ر س) الذي يتجه إلى الإقامة والمكث .. وأما ما يجري بعد ذلك فشيء آخر ، ولو أنهم وضعوا لكل نوع من أنواع النزول لفظاً يدل عليه ، ورمزاً يختص به لضاقت المعجمات عن استيعاب الألفاظ التي توضع لكل حركة بعينها ، ولبطل الذكاء القائم على التداعي بالتضاد والاقتران ؛ بل لكنا كمن يريد أن يحدد الأماكن التي يستعمل فيها أي عنصر أولي حصراً ..

وهم حين قالوا : عرس بطر ، وقيل : أعيا ودهش ؛ لم يقيدوا أحداً بذلك ، ولم يلزموا من بعدهم أن يقفوا عند هذا الحد من مستعملاتهم ، فلكل واحد الحق أن يقول : عرس فلان أو عرسنا .. وأن يريد مجازاً من الصور التي تقع في مكان ما بين البطر والإعياء ، ورب تعريس لا يكون للاستراحة ينيخون فيه وينامون نومة خفيفة ثم يثورون مع انفجار الصبح سائرين ، بل يكون لغير الاستراحة .. ولكن أليست الاستراحة ، أو مجرد النزول بمثابة

---

(١) لسان العرب ، مادة (س ر ع) .

الظرف الذي يتسع لأي نزول ؛ لقد قالوا هذا . وقيل : التعريس النزول في المعهد أيّ حين كان من ليل أو نهارٌ لا يقتصر على أول الليل ولا على آخره ، ولولا أن لفظ التعريس يتسع له ، لما توسعوا فيه ، فجعلوه يشمل النزول أيّ حين كان من ليل أو نهار . ولولا أن لفظ عرس يحتمل البطء والإعياء لما حملوه ما لا يحتمل . وكل هذا التوسع راجع إلى لمح الوجهة الأصل ، والمعنى الأصل في اللفظ ، أو قل للمح أقرب الصور إلى التجريد فيه ، لأن التجريد المطلق ولو لم يكن مستحيلاً فإنه لا حاجة به لمن لا يستطيع إلا المجاز ؛ ونردد دائماً مع أبي العلاء :

لا تقيد على لفظي فإني مثل غيري تكلمي بالمجاز[1]

وهم حين قالوا : عرس : بطر . وقيل : أعيا ودهش ؛ كأنهم يشيرون إلى أن التوقف إن لم يكن عن إعياء وحيرة ، فهو بطر ، وكأنهم لا يرون تفسيراً للمتوقف عن مواصلة جهده إلا أن يكون الجاهد قد أعيا أو بطر ، أما ما سوى ذلك مما يترجح بين قطبي الإعياء والبطر فهو من البطر إن كان إليه أقرب ، أو من الإعياء إن كان إليه أدنى ، وقد يكون المدهوش في مكان ما بين البطر ، والمعي . فهو حائر لا يملك فكره من الذهول أو الفزع كأنه شده شدهاً عما يتطلبه الحال .. فهو متوقف لا يأتي بشيء ، والقول إن المدهوش في مكان ما بين البطر والمعي قائم على أن الأمكنة الواقعة بينهما لا تكاد تحصى ، ويصدق عليها ما يصدق على أي شيء تريد تقسيمه إلى أجزاء ، أو تكبيره في أمثال من مثله .. فإن الأجزاء والأمثال لا نهاية لها ، وقد اخترعوا لها حساب التفاضل والتكامل ، لأنه حساب يصلح لوجودنا المجازي ؛ الوجود الذي يتطلب أصغر جزء ممكن وليس أصغر جزء ، وأكبر شيء ممكن وليس أكبر شيء .. هكذا يقضي وجودنا المجازي ، ولعل هذا المجاز بمجموعه هو الحقيقة بمفردها ، فنحن في مجاز لا ينتهي نطلب حقيقة هي كل هذه المجازات .. ولا يمنع أن يكون التوقف والمكث متصلاً بالدهشة ، فالمدهوش متوقف متمكث لا يقدم على شيء لدهشته . فما حقيقة (س ر ع) و (ع ر س) ، ما حقيقة السرعة والمكث .. أنواع السرعة كأجزاء وأمثال الشيء تصغره وتكبره غير متناهية ، ومثل ذلك أنواع المكث غير متناهية أيضاً ..

فإذا ضعفت إلى أدنى أحوالها الممكنة وتحفز المكث إلى أعظم حالاته المستوفزة المتحفزة ، التي هي من التوثب قاب قوسين أو أدنى ، إذا وصل الأمر إلى هذا الحد تلاقت السرعة والمكث حتى لا يتميز مسرع من متمكث إلا بالإشارة ، والإشارة هنا أن السرعة في تراجع والتمكث في

---

(١) أبو العلاء المعري ، اللزوميات ، قافية الزاي .

تقدم .. ولنعكس الآية ، فيثبت (التعريس) ثبات الجبال الراسيات ، فإنه موجود في مكان واحد لا يتعداه ، ولتعجل السرعة إلى أقصاها فإنها عند ذلك يمكن أن تكون موجودة في كل مكان ، أي ملتقية مع الثابت ثبات الجبال الرواسي ، وهذه الأمور ليست ببعيدة ، فهي من علم اليوم ، وبها تتصل أحدث النظريات ، والغرض من ذلك هو أن التعريس أو قل لفظ (ع ر س) ينتهي حين يبدأ الإسراع أو لفظ (س ر ع) لأن آخر حرف من (ع ر س) هو أول حرف من (س ر ع) ، غير أن الأمر في اللفظين وفي كل ألفاظ هذا الحرف أبعد من هذا ، فالبدء في (س ر ع) هو بدء في (ع ر س) ولكن بصورة مقلوبة ، وهو بدء على كل حال ، فكأنك حين تبدأ (ع ر س) تبدأ (س ر ع) في الوقت نفسه ، وحين تبدأ أول خطوة من مرحلة الحياة بالولادة ، تبدأ أول خطوة بالارتحال .. وقولهم في تعريف الإسراع أنه ضد البطء ، فهو من باب التعريف بمجاز من مجازات هذا الضد ، وهو استعمال ينصرف إلى ملاحظة القمة في اللفظين . والبطء : حال من حالات الإسراع ، إن اعتبرته بآخر أسرع منه . وإن أدنى درجات السرعة يجاور التمكث في البطء الذي يعني التأخر في بعض صوره . وظاهرة التأخر تقابل ظاهرة التقدم ، وهي بهذا المعنى تأتي في الترتيب قبل بدء السرعة التي يعتبر المكث نقطة البدء فيها .

وفي التنزيل العزيز ﴿ وإن منكم لمن ليبطئن ﴾ [النساء : ٧٢/٤] أي يتأخرن ، ومعنى يبطىء الذي هو يتأخر يدل على أن التبطي وهو تأخر عبد الله بن أبي وأصحابه عن القتال ؛ لم يكن على طريق القتال الذي لم يسيروا فيه حتى يبطئوا . أما التعريس فهو تمكث في الطريق نفسه ، وطريق السفر ، أو أيّ طريق آخر ، ينزل منزلة طريق السفر ، وينزل التمكث والنزول فيه منزلة التعريس .

وهذا الكلام لا يعني أن المجاز يضيق بأن يكون البطء ضد الإسراع ، وما هو إلا إشارة إلى أن التعريس آصل في الضدية منه ، وأصالته لا تدفع أن يستعمل البطء في مقابل الإسراع ، بل استعماله أولى أو لا بد من استعماله كما هو الحال في النص الكريم الذي لا يمكن أن يراد منه أن عبد الله بن أبي وأصحابه المنافقين خففوا من سرعتهم وهم سائرون على طريق القتال الذي لم يخطوا خطوة واحدة عليه حتى يكون معنى ﴿ ليبطئن ﴾ أي ليخففن من سرعته ، والموضع هنا لمعنى (ليتأخرن) ولا موضع لغيره .. وهكذا ترى أن بطأ لا تعني تخفيف سرعة لم تبدأ أبداً كما هي الحال في النص على أن من يقيد البطء في التأخر أو يقيده في تخفيف السرعة بعد قيامها فقد تحجر واسعاً لأن اللفظ يتسع لهما معاً ، فمرة يأتي للتأخر وأخرى للتمهل في السير ، ولكل موضعه ، والقوم ذاقوا هذا وعرفوه حق المعرفة ، وقولهم : الإسراع ضد

البطء ؛ من باب وضع مجاز من مجازات الضد موضع الضد نفسه ، لأن هذا المجاز أكثر إشراقاً ، وأجلى وضوحاً ، وأيسر فهماً لتعريف الإسراع من تعريفه بأنه ضد التعريس ، وقد عرفت أن الغاية من إيضاح ذلك تجلية الضد من ضده المجتمعين في لفظ واحد .. لأن هذه التجلية ستساعد على الوقوف في وجه من لا يريدون لهذا الحرف أن يكون شيئاً مذكوراً ؛ ولوكان قائماً في أصوله على مثل الأصول التي قامت عليه علوم الفيزياء والكيمياء والذرة ، وممتداً في فروعه كامتدادها . وليس تغيير سمته ، ونظامه وأسلوبه في أصوله بأقل ضرراً من تغيير معالم الكيمياء والفيزياء والذرة حين يأبه أهله لشأنه .

بل إن التغيير في هذا الحرف سيضيع على الإنسانية وليس على أهل الحرف نصاً إنسانياً يعادل في قيمته العلمية وإفصاحه النصوص الطبيعية الأخرى في الوجود ؛ كالتشريح والفيزياء والكيمياء والذرة ، لأن هذا الحرف قائم على الأصول الواحدة التي يقوم عليها العلم الواحد في هذا الوجود .

ولعل صورة التعريس تجيء وكأنها بمثابة الأمر للتسريع ، وكأن التسريع خطوة ماضية بسبيلها تترك وراءها أثراً يعرس بعدها ويبقى . وهنا نصل إلى صورة الفعل ورد الفعل في صورته البسيطة الأولى ؛ هذه الصورة التي تتسع بشمولها وعمومها لكل أثر وكل مؤثر ، وتضيق بعد سعتها وشمولها ضيقاً تحدده طبيعة الحروف وصفاتها وانتظامها على نسق بعينه ..

ولو نظرت إلى طبيعة سير الحركة في (ع ر س) لوجدتها تخرج من ظهورها بالعين الحلقية المظهرة لتمضي في تيار راء التكرير ثم لتحتك بالسين المحتكة في تماس . وتلك هي حال الحركة تخرج من الإسراع إلى الاحتكاك في تمكث منساب وفي صور لا تتناهى . والأمر على عكس ذلك في (س ر ع) فالحركة تخرج من احتكاك السين المهموسة المصفورة المستفلة المصمتة لتتمادى في تيار الراء ثم لتظهر بارزة مندفعة بالعين الحلقية المظهرة ، وتلك هي حالة حركة الإسراع التي تجري في صور لا تتناهى .

(ن ز ح) - (ح ز ن) :

(ن ز ح)[1] : نزح الشيء : بعُد . المنزاح : هي التي تأتي إلى الماء عن بعد . جاء من بلد نزيح : بعيد . نزح البئر : إذا استقى ما فيها من ماء حتى ينفد . ونزحت البئر : نفد ماؤها

---

(١) اللسان ، مادة (ن ز ح) .

ونـزحت البئر : إذا استُقي مـاؤهـا . وفي الحـديث : أنـه نـزل الحـديبيـة وهي نـزح . النّـزح بالتحريك : البئر التي أُخـذ مـاؤهـا . ارحل عني فقـد نزحتني : أي أنفـدت مـا عنـدي . وبئر نزوح : قليلة الماء . مـاء لا ينزِح ، ولا ينزَح : لا ينفـد . وأنزح القوم : نزحت ميـاه آبـارهم . النزح : الماء الكدر . نزح فلان : بعد عن دياره غيبة بعيدة . وأنت بمنتَزَح من كذا : أي ببعد منه ؛ قال ابن هرْمة يرثي ابنه :

فـأنت من الغـوائـل حين تُرمى ومن ذم الرجـــــــال بمنتزاح

إلا أنه أشبع فتحة الزاي ، فتولدت الأَلف .

(ح ز ن)[1] : الحُزْن ، والحَـزَن : نقيض الفرح ، وهـو خـلاف السرور . حـزنـه أمر : أوقعه في الحزن . وفلان يقرأبـالتحزين : إذا أرق صوتـه . والحزن : كل مـا يَحزُن ، من حزَن معاش ، أو حزن عـذاب ، أو حزن موت . والحُزانـة : عيـال الرجل الـذين يتحزن بـأمرهم ، ويتحزن لهم . وفي قلبه عليك حزانة : أي فتنة . والحزْن : بلاد للعرب . الحزن : ما غلظ من الأَرض . الحزونة : الخشونة . أحزن بنا المنزل : أي صار ذا حزونة . قـال أبو حنيفـة : الحزن حزن بني يربوع وهو قُفّ غليـظ مسير ثلاث ليـال في مثلهـا ، وهي بعيـدة عن الميـاه ، فليس ترعـاهـا الشـاء ولا الحمر ، فليس فيهـا دمن ، ولا أرواث . قـال الأَصمعي : الحـزن : الجبـال الغلاظ ، الواحدة حزنة . والحزن من الدواب : ما خشن ، صُفة .

قال الأَزهري : في بلاد العرب حزنـان : أحـدهمـا حزن بني يربوع وهو مربع من مرابع العرب ، فيـه ريـاض وقيعـان . وكانت العرب تقـول : من تربـع الحـزن ، وتشتى الصّمّـان ، وتقيظ الشرف ، فقد أخصب ؛ والحزن الآخر ما بين زبالة فما فوق ذلك مصعداً في بلاد نجـد ، وفيه غلظ وارتفاع .

وكان أبو عمرو يقول : الحزن ، والحزم : الغليظ من الأَرض في ارتفاع .

قال ابن شميل : أول حزون الأَرض قفافها ، وجبالها ، وقواقيها ، وخشنها ، ورضمهـا ، ولا تعد أرضاً طيبـة . والحزون : الشـاة السيئـة الخلق . والحزن : موضع معروف كانت ترعى فيه إبل الملوك . والحزن رسوخ ، وحلول وخشونة وغلظ وضيق .

يتجلى النزوح في الشيء يبتعد .. وفي المـاء ينفـد . كما يتجلى الحزن في الأَرض الغليظـة

---

(١) اللسان ، مادة (ح ز ن) .

الخشنة ، وفي هم المعاش ، والعذاب والموت . الحزن ما غلظ وارتفع من الأرض والنزح ما نضب وغار من الماء وابتعد ، وإذا قالوا : الحزن نقيض الفرح ، فهل ينتقل الحزين من حالة الحزن إلى حالة الفرح فجأة ؟! إن الأمر ليس كذلك ؛ فكم من محزون فاجأه الفرح فمات ، وكم من فرح فاجأه الحزن فقضى عليه . إن الانتقال في الحال المعتادة انتقال متدرج ، أما الانتقال من الحزن إلى الفرح وبالعكس فهو انتقال من قمة إلى قمة بتجاوز ما بين القمتين من مراحل ؛ لذا كان التضاد بين الحزن والفرح من تضاد القمم وليس من تضاد المراحل الذي تتصل به المرحلة السابقة بالمرحلة اللاحقة اتصالاً طبيعياً . إن الحزين لا يزول حزنه إلا بالنزوح عن الحزن نزوحاً متدرجاً ، ولو رجعت إلى الحرفين الأولين من (ح ز ن) لوجدت أن من معاني الحزة ؛ الساعة ، والحال ، ووقت الشيء ؛ وكله من القرب ، ووجدت أن الزحزحة تتجه إلى البعد عن الشيء ، مما يؤذن بالتضاد بين اللفظين ، ويدل الحرفان الأولان من (ن ز ح) على أن الرجل النز هو الذي لا يقر في مكان ، فإذا قرنته بالذي زنّ عصبه إذا يبس تبينت التضاد بين (ن زّ) و (زنّ) وفي ذلك إشارة إلى أن الحزن اشتداد وتكاثف والنزوح امتداد وانفراج . وكأن العلاقة بين الحزن والجبال والأرض الخشنة الغليظة ، وما يضيق به الصدر من هم وغم وثقل ، تصور الشيء يقيم فلا يبرح ثابتاً ، غليظاً ، ثقيلاً ، بينما تصور العلاقة بين نضوب الماء إذا نزح ، والمقيم إذا بعد ـ صورة الشيء يبعد ويتحول ، كالظل كان ثم تحول ، وحال وأبعد .

وإذا قرنت صورة الحزن في الجبال وكل ما ارتفع وغلظ ، وثبت وأقام بصورة النزح في الماء ينضب ، وفي المقيم يغادر الأهل والدار ؛ تجد بين الصورتين طباقاً وتعاكساً في المبنى والمعنى .

كما أن قولهم : الحزن نقيض الفرح ؛ يشير إلى أن حالة الحزن وما فيها من ضيق وثقل نقيض حالة الفرح وما فيها من خفة ونشاط وسعة ، ولكن المناقضة التي يزول بها أحد الشيئين بوجود الآخر هي حالة الحزن التي تزول بنزوح وبعد ما كان ثابتاً راسخاً مقيماً ، وثقيلاً ثقل الخشونة والغلظ ؛ أما الفرح فهومن ثمار نزوح ما كان محزناً وليس هو الذي أذهب الحزن ، إنه حالة تعتري من نزح وابتعد وليس حالة يزول بها الحزن ، ولذلك فإن معرفة الأضداد معرفة صحيحة لا يمكن أن تأتي إلا من مقارنة اللفظ بمقلوبه ، وإن الحال التي تعقب زوال الحزن بالنزوح والتي نسميها فرحاً ؛ من لوازم الشيء الذي ترافقه ، وليست من أسبابه ، والفرق بعيد بين ملازم الشيء وبين سببه ، والذي يجلي التضاد هو معنى القرب والتكاثف في الحزن وفي الحزة والزن ، ومعنى البعد في النزوح والزحزحة والنز .

وكل ما نشعر به من غموض في هذا التضاد آت من استقرار معان بعينها في أذهاننا لهذه الألفاظ ، ومن شيوع التضاد بين القمم وخفاء التضاد بين المراحل . والقوم إذ قالوا : الحزن نقيض الفرح ، كانوا على حق في ذلك فقد نظروا إلى حال من أحوال الحزن يشتد فيها الخناق على الحزين ، وقرنوها بحال من أحوال الفرح تخف فيها النفس وتنطلق . ولكن التضاد الطبيعي في معنى الإقامة والضيق في الحزن المقابل لمعنى الارتحال والتحول في النزوح هو الأصل فيما بين اللفظين من طباق . ولعل الانتقال الذي يمثل جانب النزوح ، والذي يعمد إليه المحزونون ، ومن أخذ الضيق بخناقهم إنما هو من باب الخروج من الشيء إلى طباقه ، فالانتقال طباق الحلول والتمكث المتمثلين في الحزن ، واستيعاب النقائض بدء للمرحلة الإنسانية في تاريخ الوجود حين تستوعب فكراً وعملاً .

والذي يجري مع ألفاظ القوم ، يجد أنها منذ فجرها ، بل منذ ولادتها قد جاءت متسقة متوافقة مع حركة الوجود ، في الجماد ، وفي النبات ، وفي الحيوان ، وفي سائر نواحي الطبيعة ، وكأن هذه الحركة في الألفاظ صدى وتوقيع للحركة التي تجري عليها مقادير الأشياء ، فهي حركة موزونة ، فيها من سمات الجدلية ، ما يؤهلها للإفصاح عن الحركة الصماء في الأشياء بحركة ناطقة ، معبرة ، مبينة ، مشرقة ، فسير الجدل في حركة الوجود يحتاج إلى صيغ إنسانية ، توضح مسيرته ، وتعلن طبيعته ، وتشف بحقيقته ، وتصف وجهته .

ويأتي سير الجدل في ألفاظ القوم تعبيراً إنسانياً ، بلسان معرب مبين ، ليفصح عن حركة الجدل في الطبيعة بألفاظ موزونة كما تفصح الرموز الفيزيائية والكيميائية عن علاقات المادة ، وكما تعلن حال الذرة في تركيبها الداخلي عن مكنونها وكأن هذا الحرف العربي جاء ليوحد بين الجدلية المادية ، والجدلية التاريخية ؛ فهو في سيره على توقيع حركة الوجود المادية يلخص جدل المادة في سيرها على المقدور ، وهو بألفاظه المعبرة يفصح عن الحركة الإنسانية برموز حرفية ، لتلتقي حركة المادة بحركة التاريخ الإنساني لقاء يضيء ظلام التعبير ، ويجعله تعبيراً علمياً ويضفي على تلك الحلل الأدبية التي جمح بها الخيال حلة علمية ، من تلك الحلل التي نشهدها في معادلات الفيزياء والكيمياء والذرة ، والنقائض التي تصدر عن تلك الألفاظ يقوم فيها الشبيه إلى جوار الضد والنقيض ، وكأن الأمر يتدرج من التشابه إلى التضاد فالتناقض ؛ لذلك ترى آخر درجات اللفظ منته لأولى درجة مقلوبه ، ثم يبدأ التضاد حتى ينتهي الأمر إلى التناقض ، بحيث يزول اللفظ في آخر حرف منه ليبدأ المقلوب بأول

حروفه .. ولكن الأمر أدق من هذا ، فإنه منذ بداية الحرف الأول في اللفظ ؛ بل منذ بداية أقل جزء من الحرف تبدأ بداية أقل جزء من مقلوبه وكأن كل حركة مهما صغرت تقابلها حركة أخرى في الجانب الآخر وعلى قدرها دونما زيادة أو نقصان ، ونحن مع ألفاظ هذا الحرف مع فعل بسيط هو الفعل المنعكس من جهة ومع وعي يبلغ أقصى ذروة في العبقرية من جهة أخرى ، وتلك غاية من أسمى غايات الإنسانية .

غير أن تعاقب الجاهلية في حياة القوم بين فترة وأخرى جعلتهم لا يحيون هذا التناقض المبدع في حرفهم ، فقد لجؤوا إلى تناقضات أخرى ليست من صميم الجدل في حرفهم ، لأنهم لم يستطيعوا أن يرجعوا إلى ذواتهم فيحيون مع النقيض القائم في داخلهم وينسقون بين النقيضين تنسيقاً يسير بالجدل في طريق التطور بسرعة لا تحد فبدل أن يرى كل فرد نقيضه في ذاته ، كما هي الحال في لفظه الذي يقوم نقيضه في ذاته ، عمد هذا الفرد إلى نقيض آخر خارجي ، ألقى عليه تبعة الخير والشر في كثير من مواقفه .

ولو أنه نسق المسيرة بين نقيضيه داخل ذاته ، كما هي الحال في ألفاظه كلها ، لكان مسؤولاً عن نفسه في كل خير وشر ، ولما انصرف إلى إلقاء تبعة ذلك على نقائض خارج ذاته .. لأن النقائض خارج الذات ؛ نقائض تعود إلى المرحلة الحيوانية بسبب أن الفرد يسأل من لا يُسأل ويلقي التبعات على من لا تبعة عليه . ولقد أسرف في تتبع النقائض خارج ذاته حتى أصبح لا يرى شيئاً من النقائض في داخله ، وبذلك تنكر لأشياء في غيره لم يتنكر لها في شخصه ، أو من هو بمثابة شخصه ؛ كالقبيلة ، والعشيرة ، والأهل ، والولد .. فالجاهلية كل الجاهلية في الانصراف إلى النقائض خارج الذات ، وعدم وعي ما في الذات من نقائض ، ولو أن المرء اقتصر على أن الحزن ضد النزوح لما عاب عليه أحد شيئاً ، ولما كان في الوقت نفسه قد انتقل من الشيء إلى لازمه ، لأن الفرح ضدٌ خارجي للحزن ، والضد الداخلي له هو (النزح) ويترتب على هذا أنه سيعالج حزنه بالمفرحات ، وذلك كمن يعالج البثرة من خارجها دون أن يشقها ليخرج ما فيها من قيح ، وقد تبرأ البثرة إلى حين ثم تنكأ بعد ذلك .

أما المعالجة الحقيقية للحزن فتتمثل في النزوح والبعد عن أسباب الحزن ، فإذا نزح عنها جاء الفرح كثمرة لهذا النزوح ، وليس الفرح هوالسبب في زوال الحزن .

والذي يدفع بالفرد إلى العيش في التناقضات خارج ذاته ـ وهي تناقضات مفتعلة ـ صعوبة النقد الذاتي ، ذلك النقد الذي يبدأ بالذات أولاً ، وما أصعب أن يقضي المرء على نفسه

بنفسه . وإنك لتجد بين خطوة وأخرى من سير حركة التاريخ من يقول[1] :

وأقضي على نفسي إذا الأمر نـــابني ... وفي الناس من يقضى عليـه ولا يقضي

هذا الفرد قضى على نفسه بنفسه ، قبل أن يقضي على غيره ، فأحيا نفسه ، بل أخذ بيـد نفسه إلى حال من التطور جعلته يحس بسر منطقه إحساساً غير واعٍ - بأنـه ينطق دائماً وأبـداً بالجدل ولكنه لا يتبين ذلك ، فهو يحس به إحساساً غامضاً ، ولكنه يصدر عن هذا الإحسـاس بمنطق سليم ، يلتقي فيه مع جدلية اللفظ ، وما أكثر ما نرى من مثل هذا البيت في نظيم القوم ونثيرهم .

ولذلك فالرموز اللفظية التي صدرت منذ فجر تاريخها حـاملـة سر التطور ، وملخصـة مسيرة الجدل ، لم تدخل بعد مرحلة التاريخ الإنساني إلا في أضيق الحدود . وما أقل من يقضي على نفسه بحكم ينفذه عليها ، وما أكثر الذي ينسون أنفسهم وينادون بتنفيذ مـا يجب أن ينفـذ عليهم بتنفيذه على غيرهم . فهم يأمرون بالبر وينسون أنفسهم .

إن إنسـانيـة الإنسـان تبـدأ حين يقضي على نفسـه بـالحكم الـذي تصـدره عليـه أقضيـة الآخرين ، والتأخر في وعي التناقض القـائم في بيـان القوم جعلهم ينتقلون بين حين وحين إلى جاهلية يسرفون فيها على أنفسهم وعلى من يليهم . ووجه الصعوبة في الأمر ، هو أن التنـاقض في داخل اللفظ تناقضٌ تقوم عليه حياة اللفظ وتطوره وصلاحه لكل موقف ، وقابليتـه لصنع الحياة بما يناسب كل حال .

بينما ترى التناقض الخارجي تناقضـاً مـدمراً ، يمضي بـالإنسـانيـة إلى موارد الهلكـة وإن الأفراد الذين ينصرفون إلى معالجة التناقض خارج ذواتهم ، يفتحون ثلمـة في جنب الإنسـانيـة قد لا تسد بسهولة ، ومثل ذلك الانصراف إلى التناقضات بين الجماعات ، فـإنـه لا علاج لهـا إلا بوعي التناقض داخل الذات ، لأنه لا يمكن أن تكون جاداً في معالجـة مـا أنت فيـه مبتلى ، إلا أن تكون مرتداً بإنسانيتك إلى ما قبل إنسـانيتـك . واللمع المضيئـة في حيـاة القوم جـاءت من وعيهم اللاشعوري والشعوري لما في بيانهم من تناقض جدلي يصلح الحياة ويصلح للمضي بهـا في سبيل التطور .

---

(١) من حماسة أبي تمام .

والتناقضات القائمة اليوم بين جماعة وجماعة في هذا العالم ، ليست من مثل تناقض المادة واللفظ الذي نحن بصدده ؛ إنها تناقضات خارجية مفتعلة ، تدل على أن الإنسانية خارجة على إنسانيتها الجدلية في أضدادها المتعاونة إلى أضداد مدمرة ، ولكن هذه التناقضات سوف تدفع الفكر إلى أن يرجع إلى تناقضه الداخلي ليعي التناقض المبدع .. إن انتقال الصراع من ميدان الهلكة ـ كما نراه اليوم ـ إلى ميدان الإنسانية ؛ لا يقضي على الصراع ذاته لأن الصراع القائم بين النقائض قوام الوجود ، وبزواله يزول الوجود من أساسه ، وإنما يحول الصراع ويدفعه في مجراه الإنساني الصحيح .

إن التفاؤل بمستقبل الإنسانية كبير جداً وأكبر من كل تصور ، ولكن الذين يرون أن الإنسانية أوغلت بعيداً في وعي التناقض المبدع مسرفون في رؤيتهم هذه ، فنحن ما نزال على عتبة التاريخ الإنساني .

ووسائل الحضارة كما نراها كثيرة ، ولكن الوسيلة شيء ، وتسخيرها لخدمة إنسانية الإنسان شيء آخر . إن الوصول إلى الوسيلة أسهل من وضعها في خدمة الإنسانية ..

ووسائل الحضارة بين أيدي الناس كثيرة ، والصعوبة قائمة في توظيفها في خدمة إنسانية الإنسان ، ولعلك حين تقارن بين أن تحوز شيئاً وبين أن ينزاح عنك تستجلي التضاد بين (ح ز) و (ز ح) ولو قرنت (زن) بـ (ن زّ) وجدت أن ما (ينزّ) يبتعد عنك ، وما (يزن) ترمي به الشيء ليثبت فيه ؛ على الصورة التي سبق ذكرها .

ولو نظرت إلى طبيعة سير الحركة في (ح ز ن) لوجدتها تخرج من سعة الحاء إلى احتكاك الزاي والتزازه ثم لتجيء النون فتمكن لهذا الالتزاز وتلك هي حال الحزن في نفس الحزين .

ولو نظرت إلى طبيعة سير الحركة في زوجها المضاد لها (ن ز ح) لوجدت الحركة تخرج من النون الضعيفة المنغومة لتحتك بالزاي الملتزة المصفورة ثم لتتسع متمادية في ظهور وبروز بالحاء الحلقية المهموسة المظهرة ، وكأن الحزين خرج من نغمة الحزن بالنون إلى نغمة النزوح بالتزاز في الحركة التي تتمادى في توسع بالحاء وتلك هي حال النزوح .

(ف رح) - (ح رف) :

(ف رح)[1] : الفرح نقيض الحزن . وقال ثعلب : هو أن يجد في قلبه خفة . الفرح : البطر . والمفراح : الذي يفرح كلما سره الدهر . وأفرحه الشيء ، والدين : أثقله . المفرح : المثقل بالدين . وأنشد أبو عبيدة لبيهس العذري :

إذا أنت أكثرت الأخلاّء صادَفتْ بهم حاجة بعض الذي أنت مانع

إذا أنت لم تبرح تؤدي أمانة وتحمل أخرى أفرحتك الودائع

ورجل مفرح : محتاج مغلوب ، وقيل : فقير لا مال له . قال أبو عبيد : المفرح الذي أثقله الدين ، ولا يجد قضاءه ؛ وقيل : أثقل الدين ظهره . والمفرح : الذي لا يعرف له نسب ولا ولاء . وأفرحه : إذا غمّه ، وحقيقته أزلت عنه الفرح كأشكيته إذا أزلت شكواه ، والمثقل بالحقوق مغموم ، مكروب إلى أن يخرج عنها . المفرح : القتيل يوجد بين القريتين . والفرحانة : الكمأة البيضاء . وروى ابن الأعرابي : أفرحني الشيء : سرّني ، وغمّني .

(ح رف)[2] : الحرف من حروف الهجاء معروف . والحرف : اللغة . والحرف في الأصل : الطرف والجانب ، وبه سمي الحرف من حروف الهجاء ، وحرفا الرأس : شقاه . وحرف السفينة ، والجبل : جانبها . شمر : الحرف من الجبل : ما نتأ في جنبه كهيئة الدكان الصغير أو نحوه . قال : والحرف أيضاً في أعلاه ، ترى له حرفاً دقيقاً مشفياً على سواء ظهره . الجوهري : حرف كل شيء : طرفه ، وشفيره ، وحدّه ، ومنه حرف الجبل ، وهو أعلاه المحدّد . الحرف من الإبل : النجيبة الماضية ، التي أنْضَتها الأسفار ، شبهت بحرف السيف في مضائها ، ونجائها ، ودقتها ، وقيل : هي الضامرة ، الصلبة ، شبهت بحرف الجبل في شدتها وصلابتها ؛ قال ذو الرمة :

جماليه ، حرف ، سناد ، يشلُّها وظيف أزجُّ الخَطْ ريّان سهْوق

فلو كانت الحرف مهزولة لم يصفها بأنها جمالية سناد ، ولا أن وظيفها ريان ، وهذا البيت ينقض تفسير من قال ناقة حرف ؛ أي مهزولة ، شبهت بحرف الكتابة ، لدقتها ، وهزالها . وروي عن ابن عمر : الحرف : الناقة الضامرة . قال الأصمعي : الحرف الناقة المهزولة . قال الأزهري : قال أبو العباس في تفسير قول كعب بن زهير :

حرف أخوها أبوها من مهجنة وعمها خالها قوداء شِمْليل

---

(١) لسان العرب ، مادة (ف رح) .

(٢) لسان العرب ، مادة (ح رف) .

قال يصف الناقة بالحرف لأنها ضامرة ، وتشبّه بالحرف من حروف المعجم وهو الألف لدقتها ، وتشبه بحرف الجبل إذا وصفت بالعظم . وأحرفتُ ناقتي : هزلتها . قال ابن الأعرابي : ولا يقال جمل حرف ، وإنما تخص به الناقة . وقال خالد بن زهير :

متى ما تشأ أحملك والرأس مائل   على صعبة حرف وشيك طمورها

كنى بالصعبة الحرف الداهية الشديدة ، وإن لم يكن هنالك مركوب . حرف الشيء : ناحيته . وفلان على حرف من أمره : أي ناحية منه ، كأنه ينتظر ويتوقع ، فإن رأى من ناحية ما يحب ، وإلا مال إلى غيرها . وفي التنزيل العزيز : ﴿ ومن الناس من يعبد الله على حرف ﴾ [الحج : ١١/٢٢] أي إذا لم ير ما يحب انقلب على وجهه ، قيل : هو أن يعبده على السراء دون الضراء . وقال الزجاج : على حرف : على شك ؛ فإن أصابه خير اطمأن به ، أي إن أصابه خصب وكثر ماله وماشيته اطمأن بما أصابه ورضي بدينه ، وإن أصابته فتنة اختبار بجدب وقلة مال ، انقلب على وجهه ؛ أي رجع عن دينه إلى الكفر وعبادة الأوثان .

روى الأزهري عن أبي الهيثم قال : أما تسميتهم الحرف حرفاً ، فحرف كل شيء ناحيته ، كحرف الجبل ، والنهر ، والسيف ، وغيره .

قال الأزهري : كأن الخير والخصب ناحية ، والضرر والشر والمكروه ناحية أخرى ، فهما حرفان ، وعلى العبد أن يعبد خالقه على حالتي السراء والضراء ، ومن عبد الله على السرّاء وحدها دون أن يعبده على الضرّاء يبتليه الله بها ، فقد عبده على حرف .

وحرف عن الشيء : عدل . وإذا عدل الإنسان عن شيء يقال : تحرف ، واحرورف وتحريف القلم : قطُّه مُحرَّفاً . وقلم محرف : عدل بأحد حرفيه عن الآخر ؛ قال :

تخال أذنيه إذا تشوَّفا   خافية ، أو قلما محرَّفا

وتحريف الكلم عن مواضعه : تغييره . المحرف : الذي ذهب ماله . والمحارف : الذي لا يصيب خيراً من وجه توجه إليه . ويقال للمحروم الذي قُتّر عليه رزقه : محارف . والحرفة : اسم من الاحتراف وهو الاكتساب ؛ يقال : هو يحرف لعياله ويحترف ، ويقرش ويقترش ؛ بمعنى يكتسب من ههنا وههنا . وقيل : المحارف ، بفتح الراء : وهو المحروم المحدود الذي إذا طلب فلا يرزق ، أو يكون لا يسعى في الكسب .

وقد حورف كسب فلان : إذا شدد عليه في معاملته ، وضُيّق في معاشه ، كأنه ميلَ برزقه عنه من الانحراف عن الشيء ، وهو الميل عنه . ويحارف عليه بالشيء : أي يشدد عليه به . والحرف : الاسم من قولك : رجل محارف : أي منقوص الحظ لا ينمو له مال . وكذلك

الحرفة بالكسر . والمحترف : الصانع . وحرف في ماله حرفة : ذهب منه شيء . وحرفت الشيء عنه وجهه حرفاً . ويقال : مالي عن هذا الأمر محرِف ، ومالي عنه مصرِف بمعنى واحد ، أي متنحّى ؛ ومنه قول أبي كبير الهذلي :

أزهير هل عن شيبة من محرف   أم لا خلود لباذل متكلّف

والمحرف : الذي نما ماله وصلح ، والاسم الحرفة . وأحرف الرجل إحرافاً فهو محرف : إذا نما ماله وصلح ، يقال : جاء فلان بالحلق والإحراف : إذا جاء بالمال الكثير . والحرفة : الصناعة . وحرفة الرجل : ضيعته أو صنعته . وحرف لأهله واحترف : كسب وطلب واحتال . وقيل : الاحتراف : الاكتساب أيّاً كان .

الأزهري : أحرف الرجل : إذا استغنى بعد فقر ، وأحرف الرجل : إذا كدّ على عياله . وحريف الرجل : معامله في حرفته . وفي الحديث : « إني لأرى الرجل يعجبني فأقول : هل له حرفة ؟ فإن قالوا : لا ، سقط من عيني » . لا تحارف أخاك بالسوء : لا تجازِه بسوء صنيعه تُقايسه ، وأحسن إليه إذا أساء واصفح عنه .

ابن الأعرابي : أحرف الرجل : إذا جازى على خير أو شر . يحارف : يجازي . يحرف القلوب : أي يميلها ، ويجعلها على حرف أي طرف . وحرف عينه : كحلها . والمحرف ، والمحراف : الميل الذي تقاس به الجراحات . والمحارفة : مقايسة الجرح بالمحراف ، وهو الميل الذي تسبر به الجراحات . وحارفه : فاخره ؛ قال ساعدة بن جؤية :

فإن تك قسراً أعقبت من جنيدب   فقد علموا في الغزو كيف نحارف

والحرافة : طعم يحرف اللسان والفم .

يظهر من استعراض معاني الفرح ، كما جاءت في كتب القوم ، أن الفرح حال تشيع في الشيء ، وتنتشر فيه حتى تعمه بالسرور والبطر ، أو بثقل الدين وشدة المغرم . وهذا الشيوع والانتشار في الشيء ، يتمثل في عدم انحصار النسب في أب وأم معينين ، كما يتمثل في قتيل وجد بين قريتين لا يمكن عزو قتله إلى إحداهما دون الأخرى .

وحركة الفرح حركة تتجه إلى الشمول والاستيعاب فيما يخفّ على النفس وفيما يثقل عليها ، والقرينة هي التي تميز حالاً من حال ، فتجعل لفظ أفرحه بمعنى سره أو غمه على حسب السياق . والحركة في تجردها تصلح لشيوع السرور أو لشيوع ثقل المغرم ، وليس هناك ما يمنع أن تتعاقب على الشيء الحركة وطباقها كما هي الحال هنا . وفي كل لفظ ؛ لأن معنى شيوع حال في شيء تشمل شيوع ما هو خير كما تشمل شيوع ما هو شر .

أمـا انصراف الفرح إلى معنى السرور دون غيره في عرف اليوم ، فهو انصراف غلب عليـه من الاستعمال ، ولا بد من مراعاة ذلك إلا أن يشف النص بالمعنى الآخر ، وعنـد ذلـك لا يمكن التنكر له ، إذ أن أصل الحركة في اللفظ يقبله ويتسع له .

وتحـديـد معنى الفرح يـأتي من لفـظ (ح رف) فـالانحراف انحسـار الشيء إلى طرف أو ناحية ، وكأن الشمول والعموم الـذي جـاء بـه لفـظ (ف رح) قـد تقلص وانزوى حتى أصبح طرفاً ، بعد أن كان عاماً شاملاً مستوعباً للشيء كله .

فالفرح شمول وعموم واتساع ، والانحراف انحسار وتقلص وتحديـد . ولا يفهم معنى أحـد اللفظين إلا بدلالةالآخر ، كما أنه لا يمكن استيعاب مجازات كل منهما إلا بـالرجوع إلى حـال من التجريد ، مستقاة من مقارنة أحدهما بالآخر .

والوقوف عنـد بعض مجـازاتها يؤدي إلى استغـلاق المعنى ، وليس هـذا فحسب ؛ بـل إن الأمر يتعدى حـدود استغلاق المعنى إلى أن يصبح من غير الممكن وضع مجـازات كل منهما تحت شمول المعنى المجرد لكليهما .

كيف تجمع بين السرور والغم في لفظ (فرح) إن لم ترجع إلى وجهة الحركـة الأولى التي تتسع لهما ؟ .

وكيف يمكن أن تجمع بين معنى النـاقـة الحرف للسمينـة والمهزولـة ، إن لم تعـد إلى معنى الحرف المجرد الذي يستوعبها .

فالنـاقـة الحرف إذا شبهت بحرف السيف أو حرف الكتـابـة فهي مهزولـة ، وإن شبهت بحرف الجبـل فهي سمينـة ، والمعنى المجرد للحرف هـو الطرف والنـاحيــة ، فهـو طرف السيف وحدّه كما هو طرف الجبل وحدّه .. وإذا كانت الحركة في لفظ (ف رح) حركة شمول وعموم ، فإن الحرفة وهي الصنعة اختصاص بعمل ما .. وإن القلم المحرف المحدد انحسار في رأسه إلى جهة معينة . وإن المحارف الـذي ضيق عليـه ؛ كأن الحـال قـد انحسرت بـه عن التوسع إلى الضيق . وإذا كان المحرف من نمـا مـالـه وصلح ، فهو قـد انحرف إلى جهـة إصـلاح هـذا المـال وتنميتـه . والشيء الحريف : اللاذع ، لم يكن حريفاً لولا أن الشيء قد اشتد انحراف حال معينة فيـه إلى أن تتركز في صورة معينة تؤدي إلى التأثير في اللسان والفم فتمسها بالحرقة والحرارة .. ولولا أن الحركة في تجردها تصلح لهذه المعاني لما دل لفظ المحـارف والمحرف على الـذي لا يصيب خيراً من

وجه يتوجه إليـه . ودل لفـظ الحرف على الـذي نما مـالـه وصلح ؛ لأن الشيء ينحرف عنـك خيره ، أو ينحرف إليك ، وبين (عن) و (إلى) يتضح وجه الحركة بالخير تناله أو تحرمـه .
وما سمي الحرف حرفاً إلا لأنـه انحرف إلى صورة وشكل معينين يتحـدد بهما .. ومـا سمي الفرح فرحاً إلا لأنه شـاع وانتشر حتى عم الشيء كلـه ، فـالتحـديـد من سمات الحرف ، والإطلاق من سمات الفرح ، واللفظان متعاكسان مبنى ومعنى ، ولكنهما ـ وهـما المتعـاكسـان ـ يتلاقيـان في صور من المجاز لطبيعة الحركة فيهما التي تصلح للتلاقي كما تصلح للتباعـد ، غير أن الضروري في الأمر هو أن الصدور في كل مجاز يقوم على أحـد اللفظين ؛ على المعنى الأصل ، وإذا غمّ الأمر ، وما أكثر ما يكون الأمر غمة في ألفاظ كثيرة ، وجبت العودة إلى وجهة الحركة ، التي تعرف من مقارنة اللفـظ بعكسـه على هـدى من مجـازاتـه في كتب القوم ؛ وهـذه المجـازات هي التي تضع الرجوم والصوى على جانبي الطريق لمن يريد تعرف وجهة الحركة ، والوقوف على مسـارهـا .
وبتحديد وجهة الحركة يمكن الفصل في كل ما ورد عن القوم من معانٍ مترادفـة أومتنـاقضـة ، وردّ كل ذلك إلى أسبابه ، ومعرفة ما أدى إلى التنـاقض أو الترادف بوحي من وجهـة الحركـة ، وبدلالة المجازات التي تستعمل فيها .

والذي يرى لفظ (الحرف) :

لحرف الهجاء ـ لحرف السفينـة ـ لحرف الحبل ـ لحرف النهر ـ لحرف السيف .. يلوح لـه معنى الانحسار والتقلص في صورة المضي إلى طرف الشيء .

كما ويُستعمل (الحرف) في :

الناحية ، والجهة ، والطرف .

وكذلك يستعمل (المحرف) و (المحارف) :

للمقتر عليه ـ والمحروم المحدود ـ والمشتد عليه ـ ولمن ذهب ماله ـ ولمنقوص الحظ .

ويستعمل لفظ (المحرف) لمن نما ماله وصلح ، إلى غير ذلك من المجازات .

والذي يرى كل هذا يقول : لم لا يختص كل لفظ بمعنى واحد لا يتعداه ، فلا يحار المرء في هذه المعاني التي تدخل كلها تحت إطار واحد للفظ واحد . هذا القول وأمثاله ، ينعى على هذا الحرف العربي أن يضـع للشيء الـواحـد أسماء تتجـاوز المئـات : كأسماء السيف ، والأسـد ، والنـاقـة ، والجمـل ، والكلب ، وغير ذلـك . ولـو وضـع القـوم للفـظ (ح ر ف) معنى واحـداً لا يتعداه ؛ للزم وضع ألفاظ لجميع المعاني التي يتناولها اللفظ ، وصـار لزامـاً على أهل اللغـة أن يحفظوا كل هذه الألفاظ التي تتجاوز كل حد ، وهذا ما ليس في طاقة أحد ، فأن تستعمل أداة

واحدة لأعمال لا حصر لها خير ، أو أن تستعمل لكل شيء أداة خاصة به ، فلا تستعمل ذات الكليتين إلا لاقتلاع شيء بعينه ، وفي هذا إلغاء لهذه الأداة ، بحصرها في أداء عمل واحد لا تتعداه إلى سواه . وإن حصر اللفظ في أداء معنى بعينه إلغاء لطبيعة الحركة التي تصلح في إطلاقها لكل شيء ، كما تصلح حين تتجه لقيام الشيء وضده في ذات واحدة ، ولذلك كان لفظ (حرف) مطواعاً يستعمله الإنسان استعمالات لا نهاية لها ، وذلك باستلهام معنى الحركة التجريدي ، ثم معناها وهي تجري في الإيجاب والسلب في (ف رح) وفي (ح رف) . واستلهام المعنى الأصل يأتي في أكثره من فطرة الإنسان ؛ على أن يجري مع الحركة مجراها ، ولذلك تجد عامة الناس يذهبون بوجهة اللفظ إلى حيث يريدون بحدسهم وذوقهم آناً ، ومرانهم آناً آخر . إذ أن الجري مع طبيعة الحركة يكاد يكون بمثابة الانسياق مع طبيعة الجذب التي تنسق بين موجودات هذا الوجود على حال معينة تعطي على قدر وتأخذ . ولو رحت تحصي استعمالات (حرف) في النطق اليومي بين الناس ، لوقعت على صور لا تجد لها في معجمات القوم تفسيراً إلاّ إذا رجعت إلى التجريد ووجهة الحركة ، فليس كل ما ورثه الحرف مكتوباً ، ولا كل ما يدور في الألسنة موجوداً في الصحف . وإذا كانت أداة واحدة تقوم مقام أدوات لا حصر لها فهذا شيء بالغ القيمة جليل الفائدة ، غير أن ذلك لم يجيء إلا كما جاء كل شيء طبيعي في هذا الوجود ، ثم لحقته الألسن الصناع فمالت به عن فطرته حيناً ، ومال عنها إلى فطرته حيناً آخر . أما أسماء السيف ، والناقة ، والكلب ، وغير ذلك ؛ فهي ليست بأسماء وإنما هي أوصاف ، وقد نص القوم على ذلك[1] ، وبعضها من باب النبز بالألقاب حفظتها لنا بطون الكتب لأنها سمعت عنهم في استعمالاتهم ، ولو أن كل الأوصاف التي نبزت بها الأشياء أخذت سبيلها إلى الصحف لضاقت بها ، ولكان اسم حيوان واحد يحتاج إلى عدة مجلدات . وهذه حال موجودة اليوم وفي كل مكان ، ولكنها من قبيل الوصف يخطر بالبال فيلقيه الواصف على الشيء ينعته به ؛ مكبّراً أو مصغراً ، مادحاً أو هاجياً . وكلها مستوحاة من حركاتهم وسكناتهم ، وأشكالهم وصورهم ،وطريق نطقهم ، وحال تصرفهم حيال الأشياء ، وليس غريباً أن يجيء تركيبها متوافقاً مع تلك التراكيب التي تعج بها كتب اللغة .

لقد جمعت ما هو ذو رحم واشجه بالمبالغة في الوصف من القاموس المحيط فإذا هو يحتاج إلى إفراده بالتأليف ، فهو من اللغة وليس منها ، إنه منها لأنه قائم على أصولها ، وهو ليس منها

---

(١) المزهر للسيوطي .

لأنه من صنع خيال أهلها الذين استلهموا وجهة الحركة في اللغة فركبوا ألفاظاً من لفظين أو أكثر ، وقلما تجد لفظاً تجاوزالثلاثة إلا تنازعه لفظان أو أكثر ، وهذا أمر معروف عند القوم[1] ، وإذا اتجه فكر الناظر في هذه الألفاظ إلى ماصنعوه من مزج وتركيب ؛ تراءت له حدوسهم بأجلى صورها ، فهم يرون الصورة ، ثم يصفونها بما يشي بحركتها ، ويوحي بسماها ، ويعلن عن مكنونها ؛ فهو يشفّ بها ويصفها . وإذا أردت إجراء حركة الجدل على هذه التراكيب فما عليك إلا أن تردها إلى أصلها في الثنائي الذي هو الأفضل ولا تخرج عنه إلا لضرورة ، والذي يمسك بناصية الثنائي يستطيع أن يتذوقه في كل التراكيب الأخرى ، وحين نعلم أن عدد الكلمات المستعملة من الثنائي قليل ، وفيه يكمن سر هذه اللغة ؛ ندرك أنه لوقسم لهذا العدد من يقوم بدراسته دراسة جدلية لوضعنا في أيدي الأمة خير المفاتيح لباب هذا الحرف . ولن يعيا علماء هذه اللغة بدراسة الثنائي ولا الثلاثي .. « ومن يخطب الحسناء لم يغله المهر » .

وإذا نظرنا إلى طبيعة سير الحركة في (ف ر ح) وجدناها تخرج من الفاء المتضامّة الشفوية المهموسة التي تمثل لنا صورة الشيء المتضامّ في الواقع ثم تمضي منطلقة براء التكرير فتصور خروجه من تضامه ليجري في تيار الراء متمادياً إلى سعة الحاء الحلقية المهموسة المظهرة المتسعة مصوراً حال الفرح الذي يشيع في الشيء . وطبيعة سيْر الحركة هذه تمثل خروج الشيء من تضامه إلى تماديه خروجاً على هيئة هذه الحركة في سيْرها في هذه الصيغة ، ولما كانت صيغتها صيغة متفردة بأوصافها لا تغني عنها غناء شافياً وافياً كافياً أيّةُ صيغة أخرى في هذا الوجود ؛ فإن وصفها بأنها تخرج من التضايق إلى التوسع إنما هو وصف لخروج من تضام لا يشاركه في صفته أي خروج آخر ومضي في توسع لا يشاركه في صفته أي توسع آخر في هذا الوجود إلا تجوزاً ، وهذه الصيغة تمثل شيئاً يفر منطلقاً إلى توسع ، وهذا الفرار جاءت به صيغة (ف ر) . أما تماديه في السعة فقد جاءت به الحاء ، ومن هنا أخذت الصيغة سمة الشيوع من الشيء والتمادي فيه على عكس (ح ر ف) ، فالحريّة من (ح ر) استقلال تأخذ به الفاء إلى التقلص والتميز عن غيره . والتضام يمضي بالصيغة إلى التحدد في صورة حَدّ السيف ، وطرف الجبل ، وكل طرف لكل شيء ؛ وكأنه انحراف عن الشمول إلى التحدد الذي يساوق ويطابق طبيعة سيْر الحركة في الشيء الذي ترمز له الصيغة في الواقع وتدل عليه .

---

(١) الاشتقاق لعبد القادر المغربي .

(ن س ر) - (ر س ن) :

(ن س ر)[1] : نسر الشيء : كشطــه ، والنسر: طــائر معروف . والنسر : نتف اللحم بـالمنقـار . والنَّسْر : نتف البـازي اللحم بمنسره ، والمنسر منقـاره الـذي يستنسر بـه . والمنسر لسباع الطير بمنزلة المنقار لغيرهـا . والمنسر : قطعـة من الجيش تمر قـدام الجيش الكبير ، والميم زائدة .

والمنسر من الخيل : ما بين الثلاثة إلى العشرة ، وفي حـديث علي كرم الله وجهـه : كلمـا أظل عليكم منسر من مناسر أهل الشام أغلق كل رجل منكم بابه .

والنسر : لحمة صلبـة في بـاطن الحـافر ، وكأنهـا حصـاة أو نواة ، وقيل : هو مـا ارتفع في بـاطن حـافر الفرس من أعلاه ، وقيل : هو بـاطن الحـافر . والنسـور : الشـواخص اللـواتي في بطن الحــافر . وتنسّر الحبــل ، وانتسر طرفــه ، ونسره هــو نسراً ونسّره : نشره . وتنسّر الجرح : تنقّض ، وانتشرت مدته . والنـاسور : الغـاذ . التهـذيب : النـاسور بـالسين والصـاد : عرق غَبِر ، وهو عرق في باطنه فساد ، فكلما بدا أعلاه رجع غبراً فـاسـداً ، ويقـال : أصـابـه غبر في عرقه ؛ وأنشد :

فهــو لا يبرأ مــا في صـــدره　　　مثــل مــا لا يبرأ العرق الغبر

وقيل : النـاسور : العرق الغبر الـذي لا ينقطع . الصحـاح : النـاسور بـالسين والصـاد جميعـاً : علـة تحـدث في مـآقي العين ، يسقي فلا ينقطـع ؛ قـال وقـد يحـدث أيضـاً في حـوالي المقعدة ، وفي اللثة ، وهو معرّب .

(ر س ن)[2] : الرسن : الحبـل . والرسن : مـا كان من الأزمّـة على الأنف . وفي المثـل : « مرّ الصعاليك بأرسان الخيل » يضرب للأمر يسرع ويتتابع . وقـد رسن الـدابـة وأرسنهـا : جعل لها رسناً . ورسنت الفرس المرسون أيضاً : إذا شددته بالرسن . وفي حـديث عثمان : وأجررت المرسون رسنه ؛ المرسون : الذي جعل عليه الرسن ، وهو الحبل الـذي يقـاد بـه البعير وغيره ؛ وأجررتـه : أي جعلتـه يجره ، يريـد خليتـه وأهملتـه يرعى كيف شـاء ، المعنى أنــه أخبر عن مسامحته ، وسجاحة أخلاقه ، وتركه التضييق على أصحابه . ومنـه حـديث عـائشـة رضي الله عنهـا ، قـالت ليزيـد بن الأصم ابن أخت ميـونـة وهي تعـاتبـه : ذهبت والله ميـونـة ورمي برسنك على غاربك ؛ أي خلي سبيلك ، فليس لك أحد يمنعك مما تريد .

---

(١) لسان العرب ، مادة (نسر) .

(٢) لسان العرب ، مادة (رسن) .

والمرسن ، والمرسن : الأنف ، وأصله في ذوات الحافر ، ثم استعمل في الإنسان . الجوهري : المرسن بكسر السين : موضع الرّسن من أنف الفرس ، ثم كثر حتى قيل مرسن الإنسان ، يقال : فعلت كذا على رغم مرسنه ، ومرسنه . وسلس المرسن : سلس القياد .

الحركة في (ن س ر) حركة انطلاق وتحرر ، تتمثل في نسر الشيء أي كشطه وإزالته عن مكانه ، وفي نسر اللحم أي نتفه بالمنقار ، وفي المنسر وهي قطعة من الجيش تمر قدام الجيش الكبير وكأنها نسرت منه وانطلقت من مجموعه ، وفيما نسر من الحافر وارتفع في باطنه من أعلاه ، وفي النسور التي هي الشواخص القائمة في بطن الحافر ، وفي تنسر الحبل وهو انتشاره من طرفه ، وفي الجرح يتنسّر إذا تنقّض وانتشرت مدته وسال ما فيه ، وفي الناسور الذي يسقي فلا ينقطع فهو في نزف مستمر .

وتقابل حركة (ن س ر) حركة (ر س ن) فهي حركة تقييد وتصييق ، على عكس الحركة الأولى ، ويتمثل تقييدها وتضييقها في :

الفرس إذا شددته بالرسن ، وأخذته من رأسه ، وكبحت من جماحه لينقاد ويسلس . وفي كون الرسن من الأزمة على الأنف ، التي تقيد المرسون فلا يجري إلا بقدر . وانظر كيف يحدث الانطلاق والتحرر من كل قيد حين يترك الرسن يجره المرسون . « وأجررت المرسون رسنه » أي جعلته يجره ، بمعنى خليته وأهملته يرعى كيف يشاء . أو حين يرمى به على الغارب ؛ وإجرار الرسن ورميه على الغارب نقض للغرض من وجوده بغية الانطلاق من كل قيد ، لأن الرسن تقييد وتضييق .

وما ترسنه تقيده فلا يمضي إلا بقدر ، وما تنسره تحرره من قيده فينتشر ، وكلا اللفظين عكس الآخر مبنى ومعنى ، ولكن (الرسن) فارسي معرب كما نقله المخصص عن الأصمعي[1] . كما أن الناسور معرب كذلك لما رأيت فيما نقل عن لسان العرب آنفاً .

وقد نقل السيوطي في المزهر عن بعض العلماء أنه[2] : « محال أن يشتق العجمي من العربي ، أو العربي منه ، لأن اللغات لا تشتق الواحدة منها من الأخرى ، مواضعة كانت في الأصل أو إلهاماً . وإنما يشتق في اللغة الواحدة بعضها من بعض ، لأن الاشتقاق نتاج

(١) الاشتقاق لعبد القادر المغربي .

(٢) المزهر للسيوطي ١ /٢٨٧

وتوليد ، ومحال أن تنتج النوق إلا حورانا[1] ، وتلد المرأة إلا إنساناً . وقد قال أبو بكر محمد بن السري في رسالته في الاشتقاق ، وهي أصح ما وضع في هذا الفن من علوم اللسان : ومن اشتق الأعجمي المعرب من العربي كان كمن ادعى أن الطير من الحوت . وقول السائل (ويشتق منه) فقد لعمري يجري على هذا الضرب المجرى مجرى العربي كثير من الأحكام الجارية على العربي ؛ من تصرف فيه ، واشتقاق منه ، ألا تراهم قالوا في اللجام ـ وهو معرب ـ لغام ، وليس تبيينهم لأصله الذي نقل عنه وعرب منه باشتقاق له ، لأن هذا التبيين مغزى والاشتقاق مغزى آخر ، وكذا كل ما كان مثله قالوا في جمعه : لجم ، فهذا كقولك :كتاب وكتب ، وقالوا : لجيم في تصغيره كما قالوا كتيب ، ويصغرونه لجيماً فهذا على حذف زائده . ومنه لجيم أبو عجل في أحد وجوهه ، ويشتق منه الفعل أمراً وغيره فتقول : ألجمه ، وقد ألجمه ، ويؤتى للفعل منه بمصدر ، وهو الإلجام ، والفرس ملجم ، والرجل ملجم قال : « وملجمنا ما إن ينال قذاله » . ويستعمل الفعل منه على صيغة أخرى ، ومنه ما جاء في الحديث من قوله للمرأة : « استثفري وتلجمي »[2] . فهذا تفعل من اللجام ، ويتصرف فيه أيضاً بالاستعارة ، ومنه الحديث : « التقي ملجم » .فهذا من إلجام الفرس ، شبه التقي به ، لتقييد لسانه وكفه ، وتكاد هذه الكلمة ـ أعني لجاماً ـ لتمكنها في الاستعمال وتصرفهافيه ، تقضي بأنها موضوعة عربية ، لا معربة ولا منقولة ، لولا ما قضوا به من أنها معربة من لغام . ولا شبهة في أن ديواناً معرب ، وقد جمعوه على دواوين ، وقضوا بأنه كان في الأصل (دواناً) فأبدلوا إحدى واويه ياء ، بدليل ردها في جمعه واواً ، وكان هذا عندهم كدينار في أن الأصل (دنّار) ، فأبدلوا الياء من إحدى نونيه ، ولذا ردوه في الجمع والتصغير إلى أصله فقالوا دنانير ودنينير ، لأن الكسرة في أوله الجالية للياء زالت في الجمع ، واشتقوا من ديوان الفعل فقالوا : دون ، ودون » .

ثم يقول المزهر : « وجملة الجواب أن الأعجمية لا تشتق ، أي لا يحكم عليها بأنها مشتقة ، وإن اشتق من بعضها فكما رأينا مما جاء من ذلك ، فإذا وافق لفظ أعجمي لفظاً عربياً في حروفه ، فلا ترين أحدهما مأخوذاً من الآخر . فإسحاق اسم النبي ليس من لفظ أسحقه الله إسحاقاً ـ أي أبعده ـ في شيء ، ولا من باقي متصرفات هذه الكلمة ، كالسحق ، وثوب سحق ، ونخله سحوق ، وساحوق اسم موضع ، ومكان سحيق . كذا يعقوب اسم النبي ليس من

(١) المفرد حوار وجمعه أحورة وحيران ، قال في اللسان : وقد قالوا حوران .

(٢) تلجمي : احعلي موضع خروج الدم عصابة تمنع الدم ، تشبيها بوضع اللجام في فم الدابة .

اليعقـوب ـ اسم الطـائر ـ في شيء . وكـذا سـائر مـا وقـع من الأعجمي مـوافقـاً لفظــه لفــظ العربي » .

ثم يقول المزهر : « قال المرزوقي في شرح الفصيح : المعربات ما كان منها بنـاؤه موافقـاً لأبنيـة كلام العرب يحمـل عليها ، ومـا خـالف أبنيتهم منها يراعى مـا كان الفهم لـه أكثر ، فيختـار ، وربمـا اتفق في الاسم الـواحـد عـدة لغـات ، كما روي في جبريـل ونحـوه ، وطريـق الاختيار في مثله ما ذكرت » .

ويقول المزهر : « في فقـه اللغـة للثعـالبي يقـال : ثـوب مهرى إذا كان مصبـوغـاً بلـون الشمس ، وكانت السادة من العرب تلبس العمائم المهراة ، وهي الصفر ، وأنشد الشاعر :

رأيتـك هريت العمامـة بعـدمـا عمرت زمـانـاً حـاسراً لم تعمم

وزعم الأزهري أنها كانت تحمل إلى بلاد العرب من هراة ، فـاشتقوا لهـا اسماً من اسمهـا ؛ قال الثعالبي : وأحسبه اخترع هـذا الاشتقـاق تعصبـاً لبلـده هراة ، كما زعم حمزة الأصبهـاني أن السام : الفضة : وهو معرّب من سيم ، وإنما تقوّل هذا التعريب وأمثاله تكثيراً لسواد المعربات من لغة الفرس ، وتعصباً لهم . وفي كتب اللغة : إن السـام عروق الـذهب ، وفي بعضهـا : إن السامة سبيكة الفضة » ـ انتهى .

ولعل الـذي يمر بـ (ن س ر) و (ر س ن) ويرى النـاسور والرسن أعجميين ، ويضـع النسر (الطـائر المعروف) إلى جـوار الرسن ثم لا يخرج من قمقم هـذه الصـورة ، فـإنـه سيجـد البحث عن صلة تصل بين رسن الدابة وطير السماء كالبحث عن الغول والعنقاء .

ولكنه حين يخرج من قمقمه الـذي تحصن فيـه من كل تفكير في أصل الحركـة واتجـاههـا وصفاتها التي تكتسبها في مسارها من حرف إلى حرف يرى الحبل يشده في الدابة فإذا هو رسن وينشره فإذا هو من طرفه متنسر ، وتصبح حركة الحبل في شدهـا رسنـاً وفي إرخـائهـا نسراً ، وقد مر آنفاً أنهم قالوا كما نقله اللسان عنهم :

تنسر الحبل ، وانتسر طرفه ، ونسره هو نسراً ، ونسره : نشره .

كما قالوا : الرسن الحبل ، ورسنت الفرس فهو مرسون : إذا شددته بالرسن .

أما ما بقي من استعمالات اللفظين فتظهر حالة الطباق بينها وتستسر بحسب قرب المجـاز وبعده ، ويكفي في المجاز أن يكون هناك وجه شبه بين المشبه والمشبه به على صورة ما . ومن

الرجوع إلى الحرفين الأولين في (ر س ن) وهما الراء والسين نجد أن لفظ (س ر) يتجه إلى الخطوط والشقوق الذاهبة في الشيء كخطوط بطن الكف والوجه والجبهة ، والكأس ذات الخطوط ، وطرائق النبات ؛ فهذه الخطوط تذهب في الشيء متجهة إلى الانطلاق كالسفينة التي تسري . وإذا عكست الحرفين وجدت لفظ (رسّ) يعني الشيء الثابت الذي لزم مكانه ، في السارية المحكمة ، والعلامة المميزة ، ومن رسّ أمراً فقد أثبته ، والرسرسة تثبيت البعير قوائمه في الأرض للنهوض . والسر في جملته حركة ماضية في الشيء إلى مداها في مقابل الشيء يرس ويثبت ، وبين المضي والبقاء الثابت تضاد ينبىء به لفظا (س ر) و (ر س) المتضادين مبنى ومعنى . والذي يجلي هذا التضاد أن (سرى) ضد (رسا) فالشيء الذي يسري ويمتد ضد ما يرسو ويستقر . فالرسن في الدابة تثبيت ، والرسّ في الشيء تثبيت ، والرسوّ استقرار وتثبيت ؛ في مقابل السر الذي هو مضي في الشيء وذهاب فيه ومثله تسرى إذا مضى وذهب في الشيء ، ولو نظرت في الحرفين الأولين من (ن س ر) وهما النون والسين لوجدت (ن س) يعني المضاء في كل شيء ، وكأن الشيء قد زالت معالمه إلا بقية منه ، فالخبز واللحم حين ينس يذهب طعمه وبلله من شدة النضج . وكأن النس حال غير معتادة ، وفيها استتار وغموض وتتجه إلى بلوغ أقصى الجهد في كل شيء . والسن يتجلى فيه الوضوح ، فالسنّة هي الطريقة ، والسيرة ، والصورة ، والهيئة ، والتمييز ، والمضي على نهج واضح وطريق لا حب ، وقصد بيّن ؛ وكل ذلك يجري في حال معتادة . وإذا قرنت بين (نسي) التي تتجه إلى ما يهمل ويلقى وينسى ويترك وبين ما (يتسنى) وينفتح ، ويضيء كالبرق إذا أسنى وأضاء سناه . والسنة تجري على طريقة من الحول إلى الحول ، والسانية في نضج الماء تتحرك على نهج واحد معروف ـ تجد الجلاء والوضوح على طريق بينة في (س ن و) وترى الغوض والترك والإهمال في (ن س ى) .

والمجاز الذي يجري من حال إلى حال متكئاً على أدنى المشابهة أحياناً قد يدني الضد من ضده ، فترى الشيء وكأنه ضده كلفظ (رسّ) إذا أصلح وأفسد معاً . لأنه تثبيت ويمكن أن يمكّن للحال القائمة بين المختلفين على فسادها القائم ، ويمكن أن يمكن لها في جانب الإصلاح ؛ وكلا التمكنين يقبلها لفظ الرس وقد سبق أن الألفاظ في ذاتها لا توصف بصلاح ولا بفساد كلفظ الرس الذي يلحق به الفساد والصلاح من غيره ، أو من غلبة الاستعمال على حال بعينها . وليس غريباً أن تكون ألفاظ كالرس ، واللجام ، والصلاة ، والحج ، والصحيفة ؛ مما تشترك به العربية مع غيرها من اللغات الأخرى ، أو أنه استعرب وجرى مع الأصول العربية

في بعضه ، ولم يجر معها في بعضه الآخر . ولقد ذكر السيوطي في مزهره ما يزيد على تسعين لفظاً من المعربات في القرآن الكريم . ولعل اللفظ يكون في لغة فيخرج منها إلى غيرها ثم يعود إليها محرفاً عن أصله فيحسب من يراه على صورته المرتجعة أنه مستورد . وقد ذكر السيوطي[1] في مزهره بعض الضوابط التي تميز كلام العرب من غيرها ، كما جاء في مقدمة القاموس[2] بعضها الآخر والمبادىء التي قام عليها هذا البحث تصدق على الألفاظ الأصيلة التي صدرت عن أهلها وهي بعد على وجهها لم تحرف عن مواضعها بما يفسد نظامها ويبهم معالمها ، ويعمي مسالكها .. ولو لم تكن هذه الألفاظ من حرف واحد ؛ كالرسن الذي تصدق عليه حالة الطباق مع مقلوبه ، فهو عكسه مبنى ومعنى ، ولو كان ذا رحم في العجمية .. وإذا كانت الناقة لا تلد إلا حواراً ، والمرأة لا تلد إلا إنساناً فهل منطق الإنسان في مكان من منطق أخيه الإنسان في مكانٍ آخر كالناقة من ابن الإنسان أو كابن الإنسان من الناقة ؟ ليس بينهما توالد ولا يأخذ إنسان عن إنسان ولا تنتقل ألفاظ من العربية إلى لغات ثم تعود إليها فإذا عادت إلى أحضان أمها أبينا إلا أن نحكم بأنها غريبة الوجه واليد واللسان ... وإن جرت على أصول اللغة الأم التي خرجت منها وعادت إليها .

إنّ الكلمات الأصيلة الأولى من كل حرف وفي كل لفظ تجمعها صفات واحدة ، وتنزع كلها إلى نظام واحد ؛ لأن التسليم بأن الألفاظ الأصيلة في لغة ما تقوم على مبادىء الحركة العامة ، وقواعد المادية الجدلية هو تسليم في الوقت نفسه بأن كل حرف مماثل لهذا الحرف العربي في بقائه على أصوله الأولى تنطبق عليه مبادىء الجدل هذه ، ولا يجوز أن يخرج عليها . على أن تتميز فيه الحروف اللواصق ، واللواحق التي اجتمعت في لفظ واحد لغاية بعينها ، وهذا يختلف باختلاف اللغات ، والمراحل التي مرت بها ، ولكل لغة حال غير الأخرى ، فإذا استطاع أهل الحرف الوصول إلى ألفاظ الصور الأولى التي لا تزال على ما صدرت عليه ، فإن هذه الألفاظ لا بد أن تكون قائمة على الجدلية التي تنتظم مسيرة الشيء المتمثلة في ثبات صيغة التعاقب . ولعل ابن خلدون حين قال[3] : « ولعلنا لو اعتنينا بهذا اللسان العربي لهذا العهد ، واستقرينا أحكامه نعتاض عن الحركات الإعرابية في دلالتها بأمور أخرى ، موجودة فيه ، تكون بها قوانين تخصها ، ولعلها تكون في أواخره ، على غير المنهاج

(١) المزهر ١/٢٧٠ ، ومابعدها .

(٢) القاموس المحيط للفيروزآبادي ـ ١/١ ـ الطبعة الثالثة ، المطبعة المصرية ـ ١٣٥٣هـ ، ١٩٣٥م .

(٣) المقدمة ٥٥٧

الأول في لغة مضر ، فليست اللغات وملكاتها مجاناً » . ويقول ابن خلدون[1] : « إن لغة العرب لهذا العهد ـ عهد ابن خلدون ـ مستقلة مغايرة للغة مضر وحمير ، وذلك أنّا نجدها في بيان المقاصد ، والوفاء بالدلالة على سنن اللسان المضري ولم يفقد منها إلا دلالة الحركات على تعين الفاعل من المفعول ، فاعتاضوا منها بالتقديم والتأخير ، وبقرائن تدل على خصوصيات المقاصد ، إلاّ أن البلاغة في اللسان المضري أكثر وأعرف لأن الألفاظ بأعيانها دالة على المعاني بأعيانها ، ويبقى ما تقتضيه الأحوال ، ويسمى بساط الحال محتاجاً إلى ما يدل عليه ، وكل معنى لا بد وأن تكتنفه أحوال تخصه ، فيجب أن تعتبر تلك الأحوال في تأدية المقصود لأنها صفاته ، وتلك الأحوال في جميع الألسن أكثر ما يدل عليها بألفاظ تخصها بالوضع ، وأما في اللسان العربي فإنما يدل عليها بأحوال وكيفيات في تراكيب الألفاظ وتأليفها من تقديم أو تأخير ، أو حذف أو حركة إعراب ، وقد يدل عليها بالحروف غير المستقلة ، ولذلك تفاوتت طبقات الكلام في اللسان العربي بحسب تفاوت الدلالة على تلك الكيفيات كما قدمناه » . فابن خلدون يلمح إلى أن في الألفاظ قوانين مستسرة فيها يؤدي كشفها إلى طرق أخرى بدلاً من الطرق المتبعة في تمييز مواقع الكلمة إعراباً وإفصاحاً . وحركات الإعراب في لغة القوم إن هي إلاّ حال في أواخر الكلمة لا تتفرد في الإشارة إلى المرفوع والمنصوب والمجرور ، والذي يحدد ذلك مكان اللفظ من الجملة ، ففي شرب الظمآن الماء يتقدم الشارب المشروب ، وبالتقدم والتأخر يتميز الفاعل من المفعول وليس بحركة الإعراب وحدها .

وكشف هذه القوانين الكامنة في الحرف تميط اللثام عن سبل تطويره بهدي من خصائصه الموجودة فيه ، ولا سبيل للتطور إلا بمعرفة القوانين التي تحكم الشيء وتقدر له نهجه ، وكل تقدم في هذا المضمار لا يكون امتداداً لقوانين الجدل فيه فهو تنكب عن السبيل السوي في الإسراع بتطويره ، ليلبي حاجات الحاضر ، ويتسع لرغبات المستقبل . وإذا كانت الكائنات الحية تتشابه أكثر فأكثر كلما أوغلنا في الرجوع إلى الخلية الأولى التي تكاد تتشابه في كل الأحياء ، فإن الألفاظ كهذه الكائنات تمعن في التقارب والتشابه كلما أوغلنا في التجريد حتى نصل إلى الحركة في صورتي الإيجاب والسلب كما تراه في هذا البحث ، فكل الألفاظ المتطابقة تحكمها جدلية الإيجاب والسلب ، وكل لفظ يحتوي على الوجهين السالب والموجب ، كما يحتوي على المعنى وضده في (رس ن) و (ن س ر) كما تقدم في أول البحث ؛ وهذه الأضداد التي نراها في الألفاظ أضداد متآلفة متعاونة ؛ لأن التضاد فيها هو وجودها ، ولا وجود لها إلاّ

(١) المقدمة ٥٥٥

به ، وهي ليست من نوع الأضداد الأخرى التي تخطر في البال كتلك التي بين الذئاب والغنم ، والقطط والفئران ، أو الإنسان والإنسان ، ولعل هذا التناقض ، أو التضاد ، أو التعاكس ؛ على ما في معاني هذه الألفاظ من فروق ، يجري في الحياة الإنسانية مجراه في الألفاظ ؛ فأنت حين تنتقل في (ن س ر) من النون تكون قد بدأت بالنون نفسها في (ر س ن) لأن الأمور تجري في دائرة التطور على هذا ، كما أنك إذا انتهيت من السين قد تكون قد انتهيت منه في الوقت نفسه وبدأت في مقلوبه حتى إذا وصلت إلى الراء من آخره تكون قد انتهيت ليس إلى النون في (ر س ن) وإنما إلى قيام اللفظ بجملته .. وهذه ناحية تشير إلى أمر بالغ الأهمية وهو أن التدرج والطفرة يسيران معاً جنباً إلى جنب ، فأنت حين تنتقل من حرف إلى حرف متدرج من حال إلى حال حتى إذا وصلت إلى آخر حرف من اللفظ تكون قد وصلت إلى قيام مقلوبه طفرة ، لأن هذه الطفرة لم تكن لتتكشف أثناء الانتقال في حروف (ن س ر) من النون إلى السين فالراء إلاّ عند قيام لفظ (ن س ر) فقط بسبب عجزنا عن رصد الحركة في سيرها ولكننا حين ننتهي من (ن س ر) تحدث الطفرة بقيام (ر س ن) تلقائياً على ما يلوح لتصورنا وهذا يدل على أن الطفرة والتدرج متلازمان لا ينفصل أحدهما عن الآخر ويمكن أن نعتبر أن الجدلية موجودة بأوضح صورها في تطابق التدرج والطفرة في الشيء الواحد فكلاهما عكس الآخر مبنى ومعنى . ويمكن أن تجد ذلك في حالة الماء فإنه ينتقل من التجمد إلى الميوعة فالتبخر ، وهو حين ينتقل من حال التجمد إلى الميوعة يمر بمراحل من التدرج واضحة ، وعند الوصول إلى نهاية التجمد تظهر الميوعة كما يظهر لفظ (ن س ر) عند الانتهاء من النطق بـ (ر س ن) فيجيء لفظ (ر س ن) فجأة كاملاً غير منقوص ، كما تجيء حالة الميوعة فجأة كاملة غير منقوصة عند انتهاء حالة التجمد لأننا عاجزون عن الرصد ، وقل مثل ذلك في حالة التبخر ، وفي كل الأحوال التي ينتقل فيها الشيء من حال إلى حال .. وكل حال قائمة في سابقتها كما هي قائمة في لاحقتها ، ولكن على صورة أخرى متطورة ، وعلى هذا فلا تعارض بين التدرج والطفرة ، فكل منهما يصنع الآخر وينتجه . وحالة الضد القائمة بين الماء المتجمد والماء المائع لا تلغي أحدهما ليقوم الآخر ، لأن كلاًمنهما قائم في الذي يليه ، وبصورة أخرى هذه الحالة نفسها هي حالة قيام (ن س ر) في (ر س ن) تماماً ، وإن (ن س ر) لم تلغ (ر س ن) ، وهي قائمة فيها وإنما أنشأتها من جديد ، وبصورة أخرى هي ضدها ونفسها في وقت واحد ـ كما أن الماء المتجمد ضد الماء المائع ونفسه في وقت واحد أيضاً .. ولو أن الإنسان تبيّن ضده في نفسه لألغى نفسه بنفسه في كل لحظة ، وأوجدها أيضاً في كل لحظة ؛ بل فيما هو

أقل من لحظة ، لأنه لا فـاصل بين انتهـاء (ر س ن) وقيـام (ن س ر) ، كما أنـه لا فـاصل بين انتهاء حالة التجمد وقيام حالة الميوعة ، وإن كان التدرج مستسراً في الحالتين ، ولكنـه يتجلى واضحاً في لحظة الانتقال . ولا بد من النظر إلى أقل جزء من الماء وكأنه بمثـابـة اللفـظ الواحـد ينتقل من حال إلى حال ، تبقى فيه الكمية ثابتة ، وتظهر حـال من التكيف جـديـدة ، وكل حال (كم) في ذاتها و (كيف) لغيرها ـ كما رأيت في باب : الزمان والمكان بين الكم والكيف ، وفي مكان آخر من هـذا الكتـاب ـ وإذا كانت الأصول الأولى في اللفـظ تخضع لقـواعـد تطـور واحدة ، وتنزل في مجرى التطور إلى سيـاق واحـد ، فـإن جريـان هـذه القواعـد في لغـة على القواعد التي تجري عليهـا الحركـة في لغـة أخرى ليس ببعيـد ولا مستغرب ، ولا يمتنع أن يجري لفظ اللجام الذي هو لغام ، على حركة الجدل في الحرف العربي ، وما الذي يمنع أن يكون هـذا اللفظ عربياً استعجم ثم استعرب ، أو أن يكون عجمياً استعرب ثم استعجم ؛ إنـه لا حـدود بين اللغات التي لم يقل أحد بأنها تنزع إلى أصل واحد ، فكيف بلغات يتجه رأي أهلها إلى أنها تجتمع في أم واحـدة هي السـاميـة التي تجتمع مع أخواتهـا في لغـة أمّ . فرمـوز المعـاني بين بني الإنسـان دولة ، وقد تستعجم كلمة عربية ثم تعود لأصلهـا بثوب أعجمي ، كما يحـدث العكس لـذلـك ، وهذا مشاهد ومعروف عنـد أهل الحرف . ومجرى قـاعـدة الجـدل يصـدق على الرسن واللجـام أعجميين كما يصـدق عليها عربيين إذا كانـا مكينين متمكنين في اللغـة الأم ، عجميـة كانت أو عربية ؛ بريئين من التركيب والدخيل ، باقيين على أصلها في صدرهما الأول ..

إن المعنى الأول الأصل في اللغة قائم في الاتجاه بـدليل أصولهـا الأولى في لسـان الحيوان ، فإن اتفاق أهل اللغة على معنى واحد يكون أصلاً أمراً بعيـداً جـداً إن لم يكن متعـذراً ، وليس الأصل في حقيقتـه إلا ذلـك الاتجـاه الـذي فطرت عليـه الأنفس والـذي هو بمثـابـة الجـاذبيـة الموجودة في كل شيء ، فهنال انجذاب الشيء إلى مركز قائم فيـه ، وانجـذابـه كلـه إلى مركز آخر قائم في شيء آخر ..

إن للاتجاه الأصل طريقاً محدودة كطريق (الإمـام) أو الشـاقول الموجود في كل قـائم ، ويتجلى هذا الإمام والشاقول في نظام الحروف في اللفظ وليس في الحروف ذاتها ، ومعنى ذلـك أن كلمة (مرّ) العربية مبدوءة بالميم ومختومة بـالراء المكررة ولهـا مقـابل في اللغـات الأصيلـة الأخرى فلا يجب أن تكون الحروف التي تقابلها هي الميم والراء المكررة بعينها . والـذي يتحتم أن يتضمن كل لفظ ضده في ذاته ، والذين يبحثون عن الأصول الأولى في الساميـة أو الأوربيـة الهندية أو أية أصول أخرى عن الحروف الواحدة في الكلمات الأولى نفسهـا لا يظفرون بطـائل

ما لم يبحثوا عن الوجهة الواحدة أولاً المتجلية في أنّ ضدّ اللفظ قائم في ذاته وأن الأبسط هو الأسبق وأن الثنائي هو الأصل . ولعل تقييد الأصول الأولى بحروف معينة كتقييدنا اليوم للألفاظ بمعان عرفية لحقت بها فيا بعد كلفظ (ق ب ح) المفسر بأنه ضد الحسن ، وهو في أصل معناه لا يعني إلا البعد ، ولما كانوا يستبعدون كل ما يكرهون لحق الكره بمعنى القبح ، وهذا ما يوضحه ضده القائم فيه وهو (الحبق) الذي يعني جمع المتاع وإحكام أمره ؛ فالقبح إبعاد ، والحبق تقريب ، وهما متضادان لفظاً ومعنى . ولعلهم وقد حبقوا أنواعاً من النبات طيبة الرائحة ليعطوها من معنى القرب ما أعطوه من معنى البعد لما يكرهون . والمجاز في لفظي القبح والحبق يتسعان لكل المعاني التي جاءت في المعجمات . والحسن الذي هو ضد القبح يعود إلى تزيين الشيء ، ولو رجعت إلى ضده القائم فيه وهو (السحن) لوجدته بمثابة المؤثر ، والحسن بمثابة الأثر ؛ فالسحن الدلك ، والسحنة لين البشرة والنعمة . وإذا قرنت بين الحسن وهو ذلك الأثر الذي يتركه السحن ، وبين ضده الذي يتحات ويتفتت ويتقشر وهو النسح لوجدت السحن ذا أثرين ؛ الأول ما يبقى وهو الحسن ، والثاني ما يتحات ويتفتت ويتقشر وهو النسح ؛ وبين الحسن الباقي والنسح المتباعد إشارة إلى صلة النسح الذي هو ضد الحسن بالقبح ، وكأن القبح والنسح من وجهة معاكسة لوجهة الحسن . وليس الحسن والقبح من طبيعة المؤثر والأثر اللذين يأتيان بالقبح كما يأتيان بالحسن ، وإنما هو من العرف اللاحق بعد ذلك ، فالحسن والقبح ليسا ذاتيين ، وطبيعتها مؤهلة لما تخصصا به من معنى ؛ وإذا كان الأمر كذلك فإن عمل الوجهة في الألفاظ كعمل الجاذبية في الأشياء ، فإذا تمنى الساقط من علٍ إلغاء الجاذبية ، فقدتمنى في الوقت نفسه زوال الوجود برمته ، فالجاذبية شر يستقبل الساقط إلى حتفه ، وخير يقيم كل شيء على قرار لا يخرج عنه ، وهي في ذاتها لا توصف بخير ولا شر ، وتصلح لهما معاً . وهذه هي نقطة التلاقي بين الجاذبية في الأشياء والوجهة في الألفاظ ، ويمكن القول : إنها من واد واحد . والحسن في معرفة الوجهة والجاذبية وتسخيرهما لخدمة الكائن ، والقبح في جهلها والعجز عن تسخيرهما في خدمته ؛ ولهذا كان الحسن بقدر المعرفة ، والقبح بقدر الجهل . والمعرفة في الحقيقة موجودة فينا على صورة وجهة أو إحساس كوجود الجاذبية في كل شيء .. تلك هي فطرتنا ، ونحن نتجه بها في الإيجاب وفي السلب ، وليس الخير في الإيجاب أو في السلب ، والخير كل الخير في وعيها ، إذ أن وعي تناقض الوجود باب للسيطرة عليه والأخذ بزمام وجهته إلى حيث نريد من التسخير . ولو أننا قطعنا القبح من أصله وهو البعد ، واعتبرنا القبح كما هو معروف لنا اليوم أصلاً ، لمحونا بجرة قلم واحدة هذه اللغة التي بين

أيـدينـا كتـابـة وفي ألسنتنـا نطقـاً وبيـانـاً . ولا فرق بين من يقول : إن هـذه الشجرة ظل ثم لا يبقى من منافعها إلا هذا الظل وحده . إنه في الحقيقة ألغى الشجرة كلها التي لها منـافع غير منـافع الظل لا حصر لهـا . ولعل بعض اللغـات الآخرى التي انقطعت فيهـا الصلـة بين القبـح وأصله البعد ترفع عقيرتها بالـدعوة إلى أن يكون للشجرة نفع واحـد هو الظل . إن عـذر هـذه اللغات واضح فليس لـديهـا من شجرة اللغـة إلاّ هـذا الظل وهي تريـد أن تحـذف كل المنـافع الأخرى من شجرة اللغة في لغات العالم كلها .. إن قصر معنى القبح على ما هو قـائم في أذهـاننـا يجعلنـا لا نستطيع أن نفسر قولـه تعـالى : ﴿ ويوم القيـامـة هم من المقبـوحين ﴾ [القصص : ٤٢/٢٨] وقول العرب : « قبحه الله وأُمّاً زَمَعتْ بـه » إذا قطعنـا القبح عن البعـد ، وبـذلـك تنقطع صلة الحاضر بماضيه ، كما تنقطع صلة الألفاظ .

(ع ب ر) - (ر ب ع) :

يتجلى لفظ (ع ب ر) في[1] :

عبرت النهر والطريق : إذا قطعته من هـذا العبر إلى ذلـك العبر ، وقيل لعـابر الرؤيـا عابر لأنه يتأمل ناحيتي الرؤيـا فيتفكر في أطرافهـا ، ويتـدبر كل شيء منهـا ، ويمضي بفكره فيهـا من أول مـا رأى النـائم إلى آخر مـا رأى . والمعتبر : المستـدل بـالشيء على الشيء . وعـابر السبيل : مار الطريق .

واللفظ كما تراه يدل على الانتقال واجتياز مكان إلى آخر .

ويتجه لفظ (ر ب ع) إلى[2] :

المكث في المكان ، فتقول : ربع بالمكان ؛ أي اطمأن . والربع : المنزل ، والدار بعينهـا ، والوطن بـأي مكان كان ؛ وهـو مشتـق من ذلـك . والـذي يربـع بـالمكان ربعـاً : يقيم فيـه . وتربعت الإبل بمكان كذا : إذا أقامت . والمربع : العام المغني عن الارتياد والنجعة ، فـالنـاس يربعون حيث كانوا : أي يقيمون للخصب العام ولا يحتاجون إلى الانتقال في طلب الكلأ .

وبقية استعمالات هذا اللفـظ موصولـة الرحم بمعنى الإقـامـة ، والحركتـان في (ع ب ر) و (ر ب ع) متعاكستان لفظاً ومعنىً ...

---

(١) اللسان والتاج ، مادة (ع ب ر) .

(٢) اللسان والتاج ، مادة (ر ب ع) .

الفهارس

الفهرس التفصيلي

تشابه الأضداد: ٣٠٣

الفهرس الإجمالي

أتيحَ لي أن أطّلع على هذا الكتاب الكبير بعد الانتهاء من تنضيده ، وقبل دفعه إلى التصوير الطباعي مباشرة .. نظرتُ في (فهرس الأفكار) في أواخر الكتاب فإذا أنا أمام (٨١٩) فكرة انتظمتها فصوله الزاخرة بالشواهد والأمثلة والنقول الموثّقة والمقارنات أحياناً .. تجوّلتُ في طيّات الكتاب أكثر .. فإذا أنا أمام محاولة شخصية دؤوب تخاطب - وتخطب - إقناع القارئ اللغوي بنظرية [إذا قُبلتْ مني هذه التسمية] ، لاأقول إنها نظرية في (اللغة) عموماً ، بل في فلسفة (اللغة العربية) تخصيصاً ، وأُوشِكُ أن أُسمّي بعض ما فيها (رياضيات لغوية) .

وممّا يُعزّز نظرتي هذه إلى مقولة الكتاب أني وجدتُ مؤلفه يبنيه على عدد من النظريات العربية القديمة ، والأجنبية المعاصرة ، منذ أيام كنت وهيجل ... إلى سبينوزا .. إلى سارتر .. إلى غيرهم ، لالشيء غير توظيف جوانبَ من نظرياتهم في جدلية الحرف العربي ، أو الردّ عليها ، أو الاستدلال بها ، في عالَم معاصر كثُرتْ في جَنَباته الدراسات اللغوية الحديثة ، ولا سيّما اللسانية العالمية التي تجرِّد (العربية) من خصوصيتها .. فجاء هذا الكتاب منصفاً للعربية بانصبابه عليها وحدها .

وإذا كانت (دار الفكر) تريد أن تقول إنّ في الكتاب آراء جديدة شخصية مطروحة للمناقشة والنقد ، بحثاً عن الحقيقة ، فما أظنها غايرتْ ما أراده المؤلف من عرض فكره . ولكل مجتهد نصيب . وفيصل القول للإخوة القرّاء .

علي حمد الله

الموزعون الحصريون
دار الفكر المعاصر للطباعة والنشر والتوزيع
لبنان . بيروت . ساقية الجنزير . خلف الكارلتون
ص.ب ١٣٦٠٦٤ هاتف ٨٦٠٧٣٩ تلكس FIKR 44316 LE